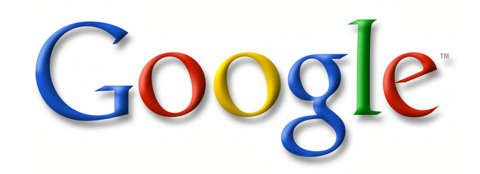



UC-NRLF
$B 165 621

Bibliothèque de Philosophie scientifique

CHARLES GUIGNEBERT

Chargé du cours d'Histoire du Christianisme à la Sorbonne

L'Évolution des Dogmes



PARIS

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

26, RUE RACINE, 26



L'Évolution des Dogmes

Bibliothèque de Philosophie scientifique

CHARLES GUIGNEBERT

CHARGÉ DE COURS D'HISTOIRE ANCIENNE DU CHRISTIANISME
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

L'Évolution des Dogmes



PARIS
ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

1910

L'Évolution des Dogmes

INTRODUCTION

Dans les pages qui suivent, je me propose d'établir qu'un dogme est un organisme vivant, qu'il naît, se développe, se transforme, vieillit et meurt; que la vie l'entraîne, sans qu'il puisse jamais s'arrêter, qu'elle le fuit, quand le nombre de ses jours est rempli, sans qu'il puisse la retenir.

Toutes les religions dites révélées avancent la prétention, d'ailleurs naturelle et logique, d'enfermer, une fois pour toutes, leur credo dans une formule, ou dans une série de formules, appuyées d'ordinaire sur des textes sacrés et divinement garanties comme eux-mêmes; en ces formules réside, pour ainsi dire, la plus pure essence de la révélation; il faudrait donc qu'elles demeurassent immobiles. Et cependant, à les considérer historiquement, il est visible qu'aucune d'entre elles n'échappe à la loi d'évolution; si on la regarde à deux moments quelque peu distants de la durée, aucune ne paraît semblable à elle-même, souvent quant à la forme et toujours quant au fonds, je veux dire quant à la représentation qu'elle éveille dans la conscience religieuse des hommes. Le dogme

déborde fatalement le symbole de foi, par cela seul qu'il s'efforce d'instinct de se mettre d'accord avec l'ambiance intellectuelle et morale où il lui faut vivre; à son tour, le sentiment religieux déborde le dogme et ni les formules consacrées, ni les textes où les fidèles croient entendre la parole de Dieu ne se montrent capables de le fixer jamais; il vit donc, il progresse; s'il s'arrêtait un jour, phénomène aussi inconcevable que la cristallisation de la pensée humaine, il cesserait d'être. Pour le dogme aussi, comme pour tout organisme vivant, l'immobilité c'est la mort, et il subit la nécessité de s'adapter aux milieux différents où l'entraîne l'incessante transformation des sociétés humaines. Il y a donc une espèce de transformisme dogmatique, comme il y a un transformisme animal et, à partir du moment où le dogme tombe dans un milieu avec lequel il ne présente aucune affinité, un milieu où ses facultés d'adaptation se trouvent impuissantes à réduire l'antinomie qui oppose ses propres postulats à ceux sur lesquels s'appuie la vie intellectuelle de l'ambiance nouvelle, où le sens commun, établi en dehors de lui, le repousse, alors, il s'immobilise; il peut se donner un instant l'amère consolation de faire front seul contre tout; suprême et inutile redressement : la mort est en lui. Peu importe le temps qu'il faudra pour que les dernières apparences de la vie se retirent de son corps inanimé; peu importe l'heure où s'éteindra le dernier homme qui puisait en lui ses encouragements, ses consolations et ses espoirs; l'œuvre de ruine est dès lors virtuellement accomplie.

Il est rare, d'ailleurs, qu'un dogme meure seul; il prend habituellement place dans un ensemble de

croyances, dont les diverses parties sont solidaires; sa chute détermine d'ordinaire un vaste écroulement, voire même parfois l'effondrement de toute une religion. Mais les croyances dissociées et brisées ne retournent pas toutes au néant; la pensée humaine, qui les a créées, ne se détache pas entièrement d'elles; elle les reprend bientôt, les modifie plus ou moins, les groupe dans un ordre nouveau et les fait entrer dans une autre construction religieuse. Il peut arriver que celles-là mêmes qui semblent dédaignées et définitivement oubliées, trouvent un jour leur revanche. De leur patrimoine religieux, les hommes tirent des fruits différents de génération en génération; ils ne l'exploitent pas toujours suivant les mêmes méthodes, mais ils n'en reculent guère les limites et n'en changent pas le fonds. Les religions dites révélées, et même la plupart des autres, qui ont été successivement, et dans des pays différents, maîtresses de l'esprit humain, présentent, sous la variété de leurs aspects, des ressemblances fondamentales, souvent évidentes et dont un peu de réflexion augmente le nombre. Ce n'est pas, au reste, tout le dogme défunt qui renaît sous une forme nouvelle; s'il comportait des affirmations antipathiques aux principes durables de la science du temps où il périt, ou de la philosophie qui s'appuie sur elle et en exprime les idées générales, ces affirmations-là meurent définitivement. Il en va de même de l'arrangement des divers dogmes dans l'ensemble de la foi périmée, du rapport qui les unissait entre eux et qui donnait à la religion qu'ils formulaient sa physionomie particulière.

Toutes les religions dogmatiques — et toutes les religions sont plus ou moins dogmatiques — offrent

des exemples de l'évolution que j'ai dessein de décrire; pourtant c'est surtout autour de la religion chrétienne que tournera notre enquête; j'en dois donner les raisons. Je me faisais tout d'abord scrupule, je l'avoue, non pas d'étudier, avec toute l'indépendance d'esprit nécessaire, des dogmes que beaucoup de nos contemporains croient encore vivants, mais seulement de scandaliser d'honnêtes gens, en choquant leurs très respectables convictions. La science, si prudent que demeure celui qui la manie, et si désireux qu'il soit de n'en blesser personne, ne se meut pas, si j'ose ainsi dire, dans le plan de la foi, mais dans celui des faits, et ses conclusions, si mesurée que reste la forme qu'on leur donne, comportent toujours une espèce de brutalité que leur imposent les faits eux-mêmes. Toutefois, à la réflexion, j'ai cru pouvoir ne pas me laisser arrêter par un inconvénient, en définitive, secondaire : quiconque émet une opinion quelconque risque de choquer ceux qui ne la partagent pas et ce n'est pas une raison pour qu'il se taise, s'il croit tenir la vérité; si, d'autre part, une conviction peut ne pas supporter volontiers l'affirmation d'une conviction contraire et rivale, elle me paraît mal recevable à s'offenser de l'énoncé d'un fait, que le critique n'a pas inventé, qu'il ne dépend pas de lui de taire ou d'atténuer, qui se présente avec une parfaite objectivité, qu'on peut vérifier, mesurer, peser tout à loisir et avec lequel, s'il est bien établi, la foi n'a plus, en dernière analyse, qu'à chercher un accommodement. J'ai cru aussi qu'une fois écartée la mauvaise impression que je pourrais donner à quelque lecteur, mal habitué à sortir de sa conscience religieuse pour en examiner les postulats et à

considérer comme elle est la réalité de l'histoire, une insistance particulière sur la dogmatique chrétienne offrait, touchant la conduite de mon dessein, des avantages décisifs.

D'abord c'est la plus connue de la moyenne des hommes instruits; ce n'est pas à dire qu'elle leur soit d'ordinaire très familière, mais, enfin, elle est pour eux beaucoup moins mystérieuse que les doctrines du bouddhisme ou celles de l'islam.

Elle présente, en second lieu, pour les lecteurs auxquels ce livre s'adresse, un intérêt immédiat, puisqu'ils baignent dans une atmosphère intellectuelle et morale toute saturée de son influence; et qu'à son sujet se déroulent, sous leurs yeux, des débats, dont il ne faut sans doute pas exagérer l'importance générale, mais qui, pourtant, tiennent leur place dans la vie contemporaine; par exemple, au sein du catholicisme, le conflit du romanisme et du modernisme.

Il est aussi essentiel d'affirmer qu'aux yeux de l'historien du dehors, j'entends de celui qui ne s'attache qu'à la vérité des faits et ne sert les intérêts d'aucune confession, cette dogmatique chrétienne ne fait point exception parmi celles des autres religions; qu'elle ne jouit, par rapport à elles, d'aucun autre privilège que de diriger encore la vie religieuse de beaucoup de nos contemporains; qu'elle est née comme les autres; qu'elle a connu des accidents semblables; qu'elle s'est développée et qu'elle s'épuise sous l'influence de causes analogues.

Enfin, si le naturaliste trouve plus d'intérêt à l'étude d'un organisme compliqué et délicat dans sa structure et son développement qu'à celle d'un être rudimen-

taire, l'historien rencontre dans la dogmatique du christianisme une ampleur métaphysique, une subtilité doctrinale, une complication théologique, qui, jointes à la longueur de sa vie et aux péripéties de son histoire, offrent, plus que dans aucune autre religion révélée, des ressources nombreuses et variées à l'expérience critique.

Je prendrai donc pour centre de mon développement la foi chrétienne et en elle, plus particulièrement, la formule doctrinale du catholicisme, parce que c'est celle dont l'évolution a suivi, depuis les temps apostoliques, la marche la plus régulière; parce que c'est la plus nette, en même temps que la plus complexe; parce que c'est aussi celle dont les affirmations semblent aujourd'hui le plus difficilement conciliables avec l'esprit moderne; celle, par conséquent, dont l'examen doit nous apporter les plus précieux enseignements. Toutefois, je ne me bornerai pas à elle, ni même au christianisme en général; je puiserai dans d'autres religions les exemples et les comparaisons capables de nous faire mieux comprendre les phénomènes par lesquels se manifestent les lois qui déterminent et dirigent l'évolution des dogmes.

Je me suis volontairement interdit l'appareil et le ton de l'érudition et j'ai, de même, soigneusement évité la discussion des thèses dogmatiques que j'exposais; je n'avais à faire ni l'histoire ni la critique des dogmes d'aucune foi et j'aurai entièrement atteint mon but si, dans une sorte de conversation écrite, très simple et très modeste, j'ai réussi à présenter clairement quelques remarques exactes touchant leur nature et leur vie.

Un mot encore, pour expliquer le plan que j'ai

adopté. Dans une première partie, intitulée *La nature du dogme*, j'ai examiné la définition que les orthodoxies donnent de lui, et j'ai étudié les diverses justifications qu'elles produisent pour le faire accepter avec ce caractère d'autorité indiscutable qu'elles lui prêtent toutes; j'ai cherché surtout à montrer que, considérée du seul point de vue historique, aucune des garanties qu'elles avancent de son immuabilité ne peut inspirer confiance. Dans une seconde partie, *La vie du dogme*, je me suis efforcé d'expliquer les circonstances et les causes qui déterminent la naissance, le progrès, la décadence et la mort d'un dogme. Je ne me dissimule pas que cette disposition m'a fait tomber dans plusieurs redites. Je n'ai pas cherché à les éviter, parce qu'il m'a paru que le retour de la même idée ou du même exemple pouvait présenter, en l'espèce, plus d'avantages que d'inconvénients, que mieux valait concentrer l'attention du lecteur sur quelques faits bien étudiés et probants que de la trop disperser. Lui-même jugera si je me suis trompé (1).

Septembre 1909.

(1) Je rappelle le titre de quelques ouvrages essentiels pour l'étude de l'histoire des dogmes et particulièrement des dogmes chrétiens : CHANTEPÍE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, traduction française de H. Hubert et I. Lévy, Paris, 1904, in-8°; — S. REINACH, *Orpheus*, Paris, 1909, qui donnent tous les renseignements bibliographiques utiles; — A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg et Leipsig, 1894 et ss., 3 vol. in-8°, une 4e édit. est en cours de publication; — LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., Halle, 1906, in-8°; — FISHER, *History of Christian Doctrine*, Edimbourg, 1902, in-8°; — TURMEL, *Histoire de la théologie positive*, Paris, s. d., 2 vol. in-8°.

PREMIÈRE PARTIE

LA NATURE DU DOGME

CHAPITRE PREMIER

Le dogme.

I. — La question *Qu'est-ce qu'un dogme?* posée par M. Le Roy; elle nous jette au plein de notre sujet.
II. — Origine et sens premier du mot *dogme*. — Les dogmes de la puissance publique. — Les dogmes de la Loi juive. — Les dogmes des philosophes.
III. — Origines de la notion de dogme chez les chrétiens. — Les préceptes du Seigneur et ceux des Apôtres. — Rencontre de la foi chrétienne et de la philosophie grecque. — Son importance touchant la notion chrétienne de dogme. — Le principe de l'autorité dogmatique dans le christianisme; l'Église enseignante.
IV. — Caractères essentiels du dogme ; révélation, autorité, immutabilité.
V. — Les diverses espèces de dogmes. — Affirmations fondamentales et affirmations particulières de chaque religion. — Celles qui évoluent le plus nettement.

I

Il y a quelques années (16 avril 1905), un notable philosophe catholique, M. Édouard Le Roy, publiait dans *la Quinzaine*, revue aujourd'hui défunte, un

article intitulé *Qu'est-ce qu'un dogme?* et qui fit un beau tapage. L'auteur entendait poser une question aux théologiens romains et, par la même occasion, il risquait, sur la nature et l'interprétation des dogmes. quelques considérations personnelles : il les croyait propres à rapprocher de la foi catholique les hommes qui ne parviennent plus à l'accorder avec leurs connaissances et leurs réflexions. Théologiens sérieux et bachi-bouzouks de l'École, voire simples journalistes et grimauds des lettres catholiques, saisirent la plume à l'envi et répondirent de bonne encre à l'imprudent. Quelques-uns voulurent bien condescendre à discuter avec lui, ou à éclairer son aveuglement; plusieurs se contentèrent de l'injurier, procédé d'emploi toujours facile et, dans un certain milieu, toujours profitáble; la plupart jugèrent dès l'abord sa question saugrenue, attendu que tout catholique, tout chrétien, tout le monde savait ou devait savoir parfaitement ce qu'il convenait d'entendre par un *dogme*. M. Le Roy ne se tint pas pour battu; il répliqua aux critiques et méprisa les injures, avec vigueur et souvent avec élégance, de sorte qu'un livre de poids respectable sortit du débat (1).

Il en sortit aussi une évidence que divers autres travaux, plus ou moins inspirés de préoccupations et de scrupules analogues à ceux de M. Le Roy, ont également mis en lumière (2), c'est à savoir que les dogmes de l'orthodoxie catholique, considérés dans la forme dont les revêt encore l'enseignement officiel de l'Église romaine, n'offent plus un

(1) *Dogme et Critique*, Paris, 1907.

(2) LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903; RIFAUX, *Les conditions du retour au catholicisme*, Paris, 1907.

sens pensable à la réflexion d'un homme de nos jours, qu'ils ne peuvent plus rien représenter à son esprit, en dehors d'un verbalisme sans portée, qu'ils se montrent incapables de diriger son action morale, qu'ils sont enfin comme le cadavre inerte d'une pensée morte. En d'autres termes, il fut démontré que chez nombre de catholiques qui veulent comprendre leur foi et en vivre, et non pas seulement la subir et cheminer à côté d'elle, le sentiment religieux avait dépassé de beaucoup la lettre du catéchisme, qu'une évolution s'était accomplie depuis le temps où les formules enseignées s'étaient fixées et qu'une nouvelle mise au point du dogme semblait devenue indispensable. Or, le clergé romain, non seulement s'est refusé à reconnaître cette vérité, mais, fort de l'appui de la masse ignorante des fidèles, qui s'en remet à lui nécessairement du soin de penser pour elle, et qu'aucun argument de raison ne saurait atteindre, effrayé aussi, comme c'était son droit, des conséquences que la réforme réclamée risquait d'entraîner, il n'en a même pas voulu prendre le principe en considération, il a sévèrement blâmé et, au besoin, frappé, selon ses moyens, ceux qui le soutenaient.

Toutefois, comme le froncement des sourcils, la rudesse du geste et de la voix ne remplacent point les arguments solides, la question reste ouverte: pendant que les autorités ecclésiastiques affirment la thèse de l'immutabilité nécessaire du dogme, les fidèles initiés aux méthodes critiques et conscients des nécessités de l'heure continuent en silence de désirer, et certains, même, de réclamer à voix haute l'accord entre les mots inertes et leur raison chrétienne, le recul

de la lettre devant l'esprit. Ainsi, aujourd'hui même, et sous nos yeux, se développe un épisode caractéristique de ce conflit éternel entre la formule immobile et la foi toujours en marche, dans lequel se manifeste clairement la vie du dogme.

En fait, M. Le Roy avait raison de poser aux docteurs officiels une question qui revenait à dire : ce que vous nous enseignez comme un dogme ne trouve plus sa place dans notre esprit, rendu inapte, par la science et la philosophie modernes, à saisir les conceptions de l'antiquité et du Moyen Age; nous nous rendons bien compte que saint Augustin et saint Thomas d'Aquin étaient, en leur temps, des penseurs vastes et profonds, mais leurs raisonnements, sur les vérités essentielles de la foi chrétienne, n'éveillent plus en nous que de la curiosité et du respect; ils ne peuvent plus nous toucher, ni nous convaincre; nous n'avons plus pour eux qu'une admiration littéraire et archéologique; nous pensons, nous sentons, nous voyons autrement qu'eux et nous savons bien davantage. Déjà, nous l'avons appris, le second de ces théologiens de génie, dont si souvent les noms reviennent sur vos lèvres, comme ceux d'autorités invincibles, n'entrait réellement plus dans les formes d'esprit du premier; pourquoi donc nous serait-il plus aisé de nous enfermer dans les siennes? Un dogme doit être autre chose qu'une formule arrêtée dans un concile du IVe siècle, ou avancée par un moine du XIIIe siècle; autre chose, qui n'a pas encore été défini; dites-nous quoi. Ou, plus exactement, la définition de la vérité dogmatique est demeurée jusqu'ici imparfaite et incomplète; faites un nouveau pas vers son intangible perfection;

haussez-vous d'un degré vers son tout inaccessible et enfermez ce que vous en aurez saisi dans des formes de langage qui nous soient intelligibles, que nous puissions confronter, sans consternation, avec les données de notre science et de notre philosophie.

En droit, cependant, M. Le Roy avait tort : d'abord parce que lui, simple laïque, se mêlait de ce qui ne le regardait pas, en donnant aux autorités compétentes un conseil très précis, sous couleur de réclamer une consultation, et même un peu plus qu'un conseil, un projet de solution des principales difficultés ; en second lieu, parce qu'il demandait une définition qui n'est pas à construire : elle existe; il ne pouvait pas l'ignorer et elle est, en soi, irréformable. Aussi bien était-il visible que sa question insidieuse ne partait pas de l'ignorance du présent, mais du désir de l'avenir, et, au point de vue romain, ce désir semble, par nature, tout gros d'hérésie. Laissons de côté un épisode que nous n'avons rappelé que pour montrer dès l'abord, dans la réalité concrète d'aujourd'hui, le débat fatal de l'être et du devenir dogmatique et essayons d'entendre ce mot de dogme comme il convient, selon l'esprit de toutes les orthodoxies.

II

Il est d'origine grecque; on suppose qu'il faut le rapprocher de *dokei* et de *dedoktai*, qui signifient « il paraît juste, il est arrêté » et se plaçaient souvent en tête des décrets de la puissance publique. Dans la langue classique, il exprime déjà lui-même l'idée d'un

précepte posé, d'une décision arrêtée par une autorité compétente et qui entraîne opinion. Sous l'Empire romain, les sénatus-consultes portaient, dans les pays de langue grecque, le nom de *dogmes* (*dogmata*). Ainsi lorsque le IIIe Évangéliste (*Luc*, 2[1]) veut nous dire qu'Auguste prescrit un recensement universel, il écrit : « Il arriva un *dogma* de César Auguste. » Entendons un édit parti de la puissance souveraine. De même, lorsque les Juifs de Thessalonique accusent saint Paul et ceux qui l'écoutent, de désobéir aux ordres impériaux, c'est encore le mot *dogmata* qu'ils emploient (*Actes*, 17[7]).

Comme il était naturel, les Juifs hellénisants, ceux qui, vivant en terre grecque, parlaient habituellement le grec, désignaient par ce terme, chargé d'autorité, les préceptes inviolables de la Loi de Moïse. Quand saint Paul dans son *Épître aux Ephésiens* (2[15]), annonce que le Christ a renversé les barrières qui divisaient les hommes en deux peuples, les Juifs et les Gentils, il proclame que « par sa chair », c'est-à-dire par sa mort, le Seigneur a voulu abolir la Loi « des préceptes qui sont les dogmes », c'est-à-dire l'obligation des prescriptions rituelles impératives. Aussi bien lorsque les chrétiens commencèrent à établir les assises de la Loi Nouvelle en face de l'édifice inhabitable de l'Ancienne, ils adoptèrent à leur tour le terme qui disait bien tout ce qu'ils voulaient qu'exprimassent les sentences du Maître et de ses Apôtres. C'est ainsi que l'auteur des *Actes des Apôtres* nous rapporte (16[4]) que, partout où ils passaient, saint Paul et ses compagnons confiaient à leurs fidèles la garde des *dogmes* établis par les Apôtres et les anciens de Jérusalem. Et saint Ignace, évêque

d'Antioche au commencement du IIe siècle, écrit, dans le même sens, aux Magnésiens (13[1]) : « Appliquez-vous donc à conserver fermement les *dogmes* du Seigneur et des Apôtres. »

Il est trop évident que si, dans ces divers passages, le mot *dogme* veut dire précepte, avec une nuance très marquée d'autorité, il ne nous fait point sortir du domaine du fait; les prescriptions qu'il désigne sont uniquement matérielles ou morales; matérielles, surtout dans la Loi juive, qui, en vieillissant, multipliait les rites et les précautions contre l'impureté; morales, surtout dans la Loi Nouvelle, qui est une règle de vie pratique en vue du salut, c'est-à-dire en vue de l'acquisition d'une place dans le Royaume de Dieu. Aucune notion métaphysique ne se glisse encore, à proprement parler, sous les formules très simples de ces dogmes-là: ne travaillez pas le jour du Sabbat; évitez la fréquentation des pécheurs; purifiez-vous, dans les formes prescrites, de toutes les impuretés dont la liste suit, si vous n'avez pas su les éviter; accomplissez tel rite à tel moment; ou bien: aimez-vous les uns les autres; préparez-vous, par le sincère repentir, par la transformation de tout votre être moral, au grand jour prochain; faites-vous dans le ciel un trésor de bonnes œuvres que la rouille ne mange pas et que n'atteignent pas les voleurs; ayez foi, c'est-à-dire ayez confiance en Dieu votre Père, et en Jésus, son Messie (en grec son *Christ*), son messager de bonne nouvelle; c'est sous cet aspect que se présentent à nous, jusque dans leur détail, les dogmes de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, comme des indications divinement autorisées, sans doute, divinement établies aussi, mais essentiellement pratiques.

Pourtant, dans les écoles philosophiques du paganisme, le même mot signifiait déjà quelque chose de plus compliqué. On y appelait *dogmes* les formules, à peu près immuables, dans lesquelles se fixaient les doctrines fondamentales de chaque système. Clément d'Alexandrie, docteur chrétien, qui vécut au début du IIIe siècle, dans un milieu tout pénétré de philosophie grecque, connaît bien ces « dogmes des philosophes » (1), qui sont les postulats et les conclusions de chacun des grands systèmes de la spéculation hellénique. On disait, en effet, couramment, vers le début de l'ère chrétienne, « les dogmes de Pythagore », ou « les dogmes de Platon », pour faire entendre la doctrine particulière de l'un ou de l'autre. Et il ne s'agissait plus uniquement de préceptes pratiques, lesquels, en définitive, ne tenaient qu'une place secondaire dans les préoccupations des penseurs grecs, sans en excepter Pythagore; en parlant ici de dogmes, on songeait à des affirmations métaphysiques, qui n'exigeaient pas seulement, de ceux qui les acceptaient, la foi-confiance, mais encore et surtout la foi-croyance.

Entendons-nous : le consentement que les philosophes imposaient à l'esprit de leurs disciples, la foi qu'ils réclamaient d'eux, ils les voulaient raisonnables et raisonnés; je veux dire acquis par la raison et affermis par elle. Clément d'Alexandrie lui-même, encore que chrétien, est assez pénétré des procédés philosophiques pour définir le dogme « une certaine perception logique » (2), c'est-à-dire une notion que l'esprit atteint par la raison, ou mieux par le raisonnement. Il se peut bien et, en fait, il se trouve que

(1) *Stromates*, I, 91, 101.
(2) *Strom.*, VIII, 16 ; δόγμα ἔστι κατάληψίς τις λογική.

nous ne jugions pas tous acceptables, du point de vue de notre raison actuelle, les postulats d'un Pythagore ou d'un Platon; qu'il se montre dans la construction de leurs systèmes une part d'*a priori* tout à fait subjectif et proprement en l'air, que l'ensemble même de l'édifice ne nous paraisse pas très solide; on en peut aisément convenir; il n'en demeure pas moins vrai que l'intention première de ceux qui l'ont élevé était de le construire avec le secours de la seule raison. Et nous n'avons pas à nous étonner qu'un effort pour expliquer le monde et la vie, une tentative pour fixer les directions de l'activité intelligente de l'homme moral, dominés nécessairement par les données et les méthodes d'une science aujourd'hui périmée, par les influences d'une ambiance disparue, ne répondent plus aux exigences d'une raison, la nôtre, formée dans un autre milieu et par d'autres composantes.

Dans la pratique, cependant, les dogmes des philosophes, vers l'époque où le christianisme s'est définitivement constitué et s'est implanté dans le monde antique, au temps de Clément d'Alexandrie, par exemple, avaient quelque peu changé de caractère. La parole du Maître était censée justifier les affirmations préliminaires de la doctrine et dispensait les disciples de beaucoup de réflexions personnelles. *Il a dit*, telle était la formule qui, évidemment, suffisait, dans un grand nombre de cas, à poser des espèces d'axiomes, qu'on acceptait parce que garantis par Lui. On sous-entendait naturellement qu'Il avait fait les raisonnements indispensables et procédé à toutes les vérifications nécessaires; il semblait donc inutile de les recommencer. Les docteurs chrétiens

reprochaient vivement à leurs rivaux de la philosophie profane cette confiance qu'ils jugeaient superstitieuse ; il est certain qu'elle tendait à transformer gravement la notion première du dogme philosophique et à limiter l'exercice de la raison des disciples à l'éclaircissement, à la justification, au commentaire et à l'application d'un certain nombre d'arguments d'autorité, pratiquement invérifiés. Au moins restaient-ils en soi vérifiables ; il pouvait sembler inconvenant et présomptueux, mais il n'était défendu à personne de suivre pour son compte toute la voie inaugurée par le Maître d'autrefois et de repasser par toutes les étapes de sa pensée féconde (1).

III

Selon notre jugement, il y a de quoi s'étonner de voir les chrétiens reprocher aux philosophes de fonder leurs dogmes sur l'autorité d'un maître et de les revêtir, par un véritable acte de foi, d'une puissance qu'on pouvait dire religieuse ; car enfin, eux aussi, après avoir emprunté au langage courant et à celui des écoles le mot dogme lui-même, ont vite réuni en lui les deux sens de précepte issu de l'autorité compétente et de règle de foi indiscutable, garantie par la parole du Maître. Dès le temps où saint Paul prêchait aux gentils de bonne volonté, autour des synagogues répandues dans le monde grec et où saint Pierre, avec les autres Apôtres galiléens, cherchait à

(1) Les néo-platoniciens feront bien appel à une révélation, mais, en leur temps, toute philosophie est pénétrée de mysticisme et la leur devient une véritable religion.

faire partager aux Juifs la confiance qui l'animait dans la mission du Crucifié, il était entendu qu'on ne discutait pas les préceptes du Seigneur, qu'on n'en démontrait même pas l'excellence; il suffisait de les énoncer, puisqu'en Lui résidait toute autorité, de par Dieu le Père. A mesure que grandit la personne de Jésus dans la conscience chrétienne et qu'elle se rapprocha de Dieu, jusqu'au jour où elle se confondit avec lui, ses *dogmata*, j'entends toujours les préceptes pratiques de salut qu'on lui rapportait, s'enveloppèrent d'une autorité, s'il était possible, de plus en plus indiscutable. Il semblait aussi dans la logique des choses que ceux qui l'avaient connu durant sa vie, qui avaient de ses lèvres recueilli les paroles salutaires, qui restaient les témoins de ses miracles et de sa résurrection, fussent considérés, après sa mort, comme parfaitement qualifiés pour représenter, et en quelque sorte incarner, son autorité. Ne faisaient-ils pas que répéter ce qu'il avait dit? Ne prolongeaient-ils pas son enseignement parmi les hommes? Ne préparaient-ils pas, pour tout l'avenir, la tradition régulière de sa volonté, de génération en génération?

A y bien regarder, entre les fondements de l'argument chrétien d'autorité apostolique, ainsi établi et justifié, et la tendance des écoles philosophiques du paganisme à *jurare in verba magistri*, on ne voit guère qu'une question de degré ; mais, aux yeux des fidèles de Jésus, une différence fondamentale excluait jusqu'à la possibilité d'une comparaison entre eux et les philosophes du dehors, et plaçait leur propre argument d'autorité hors des atteintes de la chicane humaine : les maîtres divers et divisés qu'invoquaient les sages du siècle ne pouvaient être raisonnablement

rapprochés du Maître divin ; ils n'avaient disposé que des ressources d'une intelligence plus vaste, des lumières d'une raison plus solide que celle des hommes du commun, mais qui participaient tout de même et nécessairement de l'infirmité commune à tous les fils d'Adam. Lui, au contraire, avait puisé son autorité en Dieu, auquel personne ne songe à demander des comptes ; ses *dogmata* empruntaient à leur source le privilège de l'infaillibilité ; descendus véritablement du Père, ils s'offraient aux hommes comme les fruits précieux d'une *révélation*, de même que les préceptes de la Loi Ancienne, autrefois apportés aux Juifs par Moïse, messager de l'Éternel, et par les prophètes, emplis de l'Esprit saint. Il suffisait donc, en définitive, de croire à l'authenticité des livres de Moïse, à la réalité de ses entretiens avec Jahveh et à celle de l'inspiration des prophètes, ajoutons, s'il s'agit d'un chrétien des premiers temps, de reconnaître en Jésus le Messie promis à Israël, pour accepter comme indiscutables des prescriptions que la raison n'aurait pas toujours découvertes toute seule, qui, parfois même, surtout dans l'Ancienne Loi, s'accordent mal avec elle, mais qui, du moins, aussi bien dans les Évangiles synoptiques que dans le Pentateuque, ne semblent ni très compliqués, ni très difficiles à saisir (1).

Remarquons, d'ailleurs, que les premiers fidèles de Zoroastre ou de Mahomet, voire même ceux du Bouddha, ne se trouvaient point placés en face de pos-

(1) Je rappelle qu'on nomme Pentateuque les cinq premiers livres de la Bible, spécialement attribués à Moïse, et Évangiles synoptiques, les trois premiers, dont la matière peut être distribuée en colonnes parallèles.

tulats plus exigeants : croire que le premier avait composé l'*Avesta* sous la dictée d'Ormudz lui-même, en présence duquel un ange l'avait transporté ; que le second avait reçu le *Coran* dans son cœur des propres mains de l'ange Gabriel, et sur l'ordre d'Allah ; que le dernier, simple prince, selon les apparences, avait atteint, par un puissant effort de sa volonté prédestinée, à la perfection qui l'élevait au-dessus des hommes et des dieux, et dont sa prédication a tracé les voies certaines. Reposant sur une métaphysique élémentaire, au moins en ce qui regarde Zoroastre et Mahomet, des prescriptions rituelles, des préceptes moraux, des interdictions présentées comme des tabous, tel semblait l'essentiel de leur enseignement à tous trois. Mais tout le monde sait bien qu'au temps où vivait Clément d'Alexandrie, la dogmatique chrétienne avait singulièrement dépassé les limites du très simple enseignement apostolique.

C'est une question quelque peu oiseuse que de demander si Jésus entendait réserver aux seuls Juifs le salut qu'il apportait, ou s'il songeait à l'étendre à l'humanité tout entière ; s'il était particulariste ou universaliste ; en fait, il n'a pas eu, lui-même, à se poser la question. Son horizon était naturellement celui du pays où il vivait et la nécessité de l'élargir ne semble pas s'être présentée à lui. On discute inutilement sur les traits contradictoires qui se rencontrent dans les Évangiles ; tantôt le Christ semble réserver jalousement à Israël le bénéfice de sa mission, en proclamant que le pain des petits enfants ne doit pas être jeté aux chiens, et tantôt il consent à accorder un traitement de faveur à telle ou telle foi

particulière, dont il affirme l'efficacité propre par un miracle. Contradiction? Non pas, mais exception qui confirme la règle et qui tourne à la leçon pour les Juifs incrédules, auxquels des étrangers font la honte de les devancer dans la voie de Dieu. Les textes évangéliques que nous possédons ont été rédigés, ne l'oublions pas, à une époque où la foi nouvelle, repoussée par la grande majorité des Juifs, s'était déjà implantée sur le terrain païen; par conséquent, leurs rédacteurs pouvaient être tentés d'introduire dans leurs récits, ou d'y grossir, des anecdotes susceptibles de justifier le fait accompli : la distribution aux petits chiens du pain dédaigné par les enfants ; et pourtant l'impression invincible que tout leur ensemble impose, c'est celle du particularisme de Jésus : il ne venait que pour Israël. Un instant de réflexion suffit à nous convaincre qu'il ne pouvait faire autrement.

Habitués que nous sommes à voir dans le christianisme une religion spécifiquement distincte de toutes les autres, et même du judaïsme; convaincus aussi qu'il en faut reporter l'origine à la prédication du Christ, nous nous laissons aller trop communément à penser qu'il a prétendu fonder une religion; or, rien ne paraît plus éloigné de sa volonté. L'historien se le représente, avec M. Loisy (1), comme « un ouvrier de village, naïf et enthousiaste, qui croit à la prochaine fin du monde, à l'instauration d'un règne de justice, à l'avènement de Dieu sur la terre, et qui, fort de cette première illusion, s'attribue le rôle principal dans l'organisation de l'irréalisable cité; qui se met à prophétiser, invitant tous ses compatriotes à se repentir

(1) *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 252.

de leurs péchés, afin de se concilier le grand juge dont la venue est imminente et sera subite comme celle d'un voleur; qui recrute un petit nombre d'adhérents illettrés, n'en pouvant guère trouver d'autres, et provoque une agitation, d'ailleurs peu profonde, dans les milieux populaires. » Evidemment, cet homme, si modeste que fût son origine et son milieu, portait en lui une force singulière et vivait avec une intensité extraordinaire la religion qu'il sentait dans son cœur; mais, cette religion, c'était celle de ses pères ; son Dieu, c'était celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; sa Loi, c'était celle de Moïse, et il ne venait pas pour l'abolir, mais, c'est lui qui l'a dit, pour l'accomplir jusqu'à son dernier iota (*Mt.* 5 $^{17-18}$). Il se montrait sans doute assez disposé à faire bon marché des pratiques sous lesquelles la fausse piété, la tartuferie et toutes les variétés du pharisaïsme trouvaient trop aisément un refuge; l'élan personnel d'amour et de confiance vers Dieu, précédant la véritable transformation morale de l'individu, lui semblait infiniment plus propre que tous les rites à ouvrir aux hommes les portes du Royaume de Dieu; en d'autres termes, sa piété profonde et originale s'enfermait difficilement dans les formules, les règles et les gestes convenus; mais, né Juif, il restait Juif et ne concevait pas qu'il y eût une autre vérité divine que celle jadis révélée par Jahveh à ses prophètes, dont il renouait lui-même la tradition.

C'est pourquoi on ne comprendrait guère qu'il se fût demandé si les païens seraient sauvés. Sauvés ? Ils ne pouvaient l'être que s'ils abandonnaient leur erreur païenne, se convertissaient au judaïsme et se repentaient, eux aussi, de leurs fautes, de ce re-

pentir profond et définitif qui fait l'homme nouveau Tant que ces hommes du dehors, chiens, fils de chiens, au jugement des Juifs formalistes, ne solliciteraient pas leur entrée dans la demeure d'Israël, nul n'aurait à y tenir compte d'eux; mais, le seuil franchi, ils se rangeraient, comme les fils authentiques d'Abraham, au nombre de ses enfants, car certainement Jésus ne partageait pas les préjugés orgueilleux et défiants de beaucoup de rabbins à l'égard des convertis. Le centurion de Capharnaüm et la Chananéenne, l'un et l'autre nés en dehors d'Israël, obtiennent cependant du Maître le miracle qu'ils sollicitent; il est vrai que les deux épisodes évangéliques qu'ils animent semblent d'interprétation plus complexe qu'on ne le croirait au premier abord. Ils ont été rédigés, ne l'oublions pas, une quarantaine d'années, au bas mot, après la mort de Jésus, en un temps où ils justifiaient le fait accompli, c'est-à-dire la prédication de l'Évangile aux Grecs ; ils s'offraient aussi comme un exemple encourageant à l'incrédulité têtue de la masse des Juifs ; enfin, ils prouvaient que la foi, entendons ici la confiance, dans le Christ, suffisait pour gagner une part du Royaume. En supposant qu'ils soient, dans leur fonds, authentiques, ils revêtent évidemment la double conversion qu'ils supposent de formes exceptionnelles, et qu'excuse seule une application de faveur du pouvoir discrétionnaire du Christ, et il demeure établi que la vue de Jésus ne s'étendait pas, en fait, au delà des limites d'Israël, que sa prédication ne s'adressait qu'à ses compatriotes.

Malheureusement, de son vivant même, ils répondirent mal à son attente, et, le plus souvent, leurs

oreilles se fermèrent à sa parole. Ceux d'entre eux qui pratiquaient l'étude de la Loi, étude pénible et minutieuse, merveilleusement propre à développer le pédantisme et l'orgueil intellectuel, les scribes qu'on appelait *rabbins*, c'est-à-dire *maîtres*, ne virent pas le moyen de prendre en sérieuse considération un prétendu prophète galiléen, fils d'un charpentier sans culture et lui-même, probablement, fort ignorant de leur science. Entre leur religion et la sienne, il n'existait pas, en vérité, de commune mesure, et ce fut par eux qu'il périt. Ses disciples, après un moment d'épouvante et de désespoir, se ressaisirent; ils crurent le revoir sur les bords familiers du lac de Génézareth; la foi en sa résurrection leur rendit courage et ils osèrent reprendre son œuvre, que Pilate avait interrompue. Cependant, tout en croyant prolonger son enseignement, selon ses ntentions, ils en changèrent le centre : Lui prêchait avant tout la foi en Dieu le Père et l'imminence du Royaume; eux, mirent au premier plan, dans leur prédication, la foi en Jésus ressuscité, Messie vivant, dont le prochain retour (la *parousie*) allait marquer l'aurore des temps promis.

Or, si les Juifs n'avaient pas cru généralement au message que leur apportait Jésus lui-même, ils devaient encore bien moins accepter qu'un homme de si peu, incapable d'éviter un destin affreux et honteux, mort sur la croix, à la face du peuple, entre deux voleurs, fût au vrai le Béni du Très-Haut, le Dominateur annoncé par les prophètes et qui devait rendre sa splendeur à la nation élue. Les arguments mis en avant par les Apôtres, pour prouver la réalité de la résurrection, tels que les apparitions de Jésus à leur petit groupe et, plus tard, la découverte de son tombeau vide, au matin du

dimanche, ne soulevaient pas en ce temps-là autant d'objections qu'aujourd'hui ; mais une seule suffisait à les ruiner dans l'esprit des adversaires, des Juifs instruits : c'est que ces arguments venaient d'ignorants, d'illettrés, et que personne, en dehors d'eux, n'avait contrôlé les faits qu'ils alléguaient : le Ressuscité ne s'était montré qu'à ses disciples. Aussi bien, très vite, la prédication apostolique rencontra-t-elle dans les synagogues une résistance invincible, et, en fait, elle n'y gagna que des recrues très peu nombreuses ; par la force des choses, il lui fallut, pour s'assurer la vie, chercher à s'implanter autour des juiveries, parmi les païens que de bonnes dispositions naturelles, des amitiés ou des relations de commerce inclinaient à *judaïser*. Ce fut l'œuvre de saint Paul, un des rares pharisiens conquis par la foi nouvelle, que d'offrir à ces gens-là, franchement, et en les dispensant des minuties du légalisme israélite, le présent divin que les Juifs dédaignaient.

Les conséquences de cette transposition furent, en ce qui touche notre recherche, incalculables, et Paul lui-même ne les soupçonna pas. D'abord, le judéo-christianisme des gentils s'éloigna promptement du judaïsme pur et, dès la fin du Ier siècle, se trouva contraint de s'organiser comme une religion particulière ; son originalité se marqua même par une hostilité croissante à l'égard de sa souche hébraïque. En second lieu, la foi chrétienne rencontra sur le terrain grec, dès qu'elle eut dépassé les basses classes, où, sans doute, elle s'implanta en commençant, diverses écoles de philosophie, dont les doctrines métaphysiques ne tendaient à rien moins qu'à expliquer l'univers, à raisonner définitivement sur la vie, son sens

et son but, sur Dieu, et, peut-on dire, sur tout. Les *dogmata* des Apôtres, simples règles de vie pratique et où la métaphysique, même chez saint Paul, gardait l'apparence d'un fait révélé, loin de revêtir celle d'une spéculation transcendante, rencontrèrent ainsi les *dogmata* philosophiques, que nous avons déjà définis. La culture grecque se superposa à l'espérance chrétienne et transforma la foi-confiance des premiers disciples en foi-croyance, en foi de doctrine ; les dogmes de l'Évangile se chargèrent peu à peu de toute la matière des dogmes des écoles.

Il était inévitable que, dès le lendemain de la mort de Jésus, toute réflexion méthodique sur lui tendît à l'élever au-dessus de l'humanité : saint Paul le conçoit déjà comme un homme divin, tout pénétré de l'Esprit, au point que l'on peut dire qu'il est l'Esprit (II *Cor.*, 3^{17}) et le IVe Évangéliste le présente comme une incarnation du Logos, de la Parole féconde, de la Volonté créatrice de Dieu. Son enseignement ne devait donc pas tarder à être considéré comme une révélation analogue à celle dont Jahveh avait jadis favorisé Moïse et les prophètes, mais plus complète qu'elle et destinée à la remplacer pour le salut des hommes. Il était aussi dans l'ordre que toute addition à la foi première, toute complication dont on l'augmentait, ne fussent acceptées qu'à la condition de sembler, sinon explicitement recommandées, au moins supposées par *la tradition* (*paradosis*). On donnait ce nom aux souvenirs plus ou moins exacts, que, par les Apôtres, on faisait remonter jusqu'au Maître et qui forment la matière des écrits évangéliques. Avec un peu d'adresse, de bonne volonté et de persévérance, les idées de la philosophie hellé-

nique s'accordèrent autant qu'il fut nécessaire, et nous verrons comment, avec le premier enseignement chrétien, très souple parce que très simple et guère plus encombré de métaphysique que ne le sera, par exemple, plus tard, la doctrine de Mahomet. Et ainsi, au lieu des préceptes quelquefois singuliers, mais toujours précis et clairs, qui prenaient dans l'Ancienne Loi la forme de véritables *tabous*, c'est-à-dire d'interdictions négativement salutaires mais non motivées, et dans la Nouvelle celle de conseils de morale pratique, les *dogmes* de l'Église apostolique, enfin, devinrent des affirmations métaphysiques, sorties de spéculations plus ou moins profondes sur les postulats chrétiens, conduites dans l'esprit et selon les procédés de la philosophie païenne.

La notion d'autorité, nécessaire à la fixation de l'axiome de foi qu'est la formule dogmatique, s'établit tout naturellement; nous savons déjà que les dogmes du Seigneur et de ses Apôtres empruntaient leur valeur à la relation du premier avec Dieu et à la mission définie des seconds. Avant même que les Apôtres ne fussent descendus dans la tombe, l'autorité qu'on peut appeler *de gouvernement*, indispensable à tout groupement qui veut vivre, était exercée, dans chaque communauté chrétienne, par l'assemblée des fidèles elle-même, quitte à déléguer à quelques-uns de ses membres, comme faisaient les Juifs dans leurs synagogues, les soins matériels, et d'ailleurs encore élémentaires, de l'administration. Après la disparition des Apôtres directs, les prédicateurs itinérants, apôtres, prophètes ou didascales, qui continuèrent leur œuvre, passèrent pour agir et parler sous l'inspiration

de l'Esprit, mais comme, en définitive, l'assemblée (*ecclesia*) resta libre de leur accorder ou non sa confiance, ce fut elle qui régla sa propre foi, qui en accepta ou en repoussa tels ou tels accroissements: Chacun d'eux, proposé par un inspiré, se présente comme un *charisme*, c'est-à-dire une grâce (χάρις), une inspiration de l'Esprit; en théorie, nul ne possédait qualité pour contrôler l'Esprit, mais, en pratique, l'assemblée ne faisait accueil qu'aux nouveautés qui lui plaisaient. Au reste, durant cette période *pneumatique* de la foi (du grec *pneuma :* esprit), qui correspond à peu près au Ier siècle de la vie chrétienne, et où les Églises vivaient sous un régime de démocratie quelque peu anarchique, l'influence de la philosophie grecque sur la foi ne s'exerça que très indirectement, à travers le judaïsme et d'une manière assez peu sensible; ce fut au IIe siècle qu'elle commença à se manifester sérieusement, parce qu'alors un certain nombre de philosophes se convertirent et prétendirent, plus ou moins consciemment, accorder leurs croyances nouvelles avec leurs idées anciennes. Or, dans le premier quart de ce même siècle, on vit s'achever, touchant l'organisation des Églises, une évolution commencée, peut-on dire, au lendemain même de la mort des Apôtres.

Tout d'abord les groupes chrétiens n'avaient pas éprouvé le besoin d'établir à leur tête une administration spirituelle, parce que toute autorité, en la matière, leur paraissait inséparable de l'inspiration directe et manifeste, qu'un choix humain ne saurait provoquer ni diriger, car l'Esprit souffle où il veut; ils n'avaient donc pas de clergé. Mais, peu à peu, et pour diverses raisons, ils sentirent la nécessité d'en

avoir un. L'exemple du sacerdoce juif et celui des sacerdoces païens; l'obligation d'organiser une défense régulière contre les faux inspirés, souvent difficiles à démasquer, dans une assemblée dont le sang-froid pouvait n'être pas la qualité dominante; la fréquence, de plus en plus grande, des entreprises d'illuminés, qui, avec des opinions exagérées ou même des systèmes doctrinaux étrangers à la prédication apostolique, viennent troubler les simples; le désir de sécurité, si profond chez les hommes médiocres et qui, confondant vérité avec immobilité, tend à la formule de foi, au *Credo* qui ne bougera plus et qu'une autorité garantit; tout cela décida les communautés à laisser prendre par leurs administrateurs temporels, par ceux qu'on appelait *anciens* (*presbyteroi*) et surveillants (*episcopoi*), la garde de la foi moyenne. Celle-ci tend dès lors à se fixer, à revêtir la forme d'une doctrine didactiquement transmise, et à quitter celle qu'elle avait connue d'abord d'une espérance et d'une confiance senties, vécues et transmises de proche en proche, par une sorte de contagion. Mis à part toute pensée d'ambition et de domination, que, d'ailleurs, les hommes, quels qu'ils soient, n'écartent pas d'ordinaire aisément, ces fonctionnaires des Églises primitives, constitués gardiens de la foi et de la coutume, devaient fatalement restreindre, jusqu'à le supprimer, le rôle des inspirés du dehors et du dedans, qui, par nature, échappaient à la discipline et à la règle; ils devaient, tout aussi nécessairement, attirer à eux le soin d'enseigner la « bonne doctrine » dont ils ont mission de conserver le dépôt intact.

Dans le temps où s'accomplit, au sein des Églises

chrétiennes, cette fusion des fonctions administratives et des fonctions spirituelles, reparaît et s'impose la nécessité des rites. Le Christ n'y attachait pas d'importance; il ne baptisait même pas; mais déjà ses Apôtres, après sa mort, pratiquaient les deux rites juifs du baptême et de la fraction du pain, en attachant au premier le sens d'une régénération nécessaire pour entrer dans le Royaume; au second, selon toute apparence, celui d'un mémorial du temps qu'ils avaient passé dans la communion matérielle de Jésus. De même que l'influence tenace du vieux ritualisme juif tendait à les développer tous deux et à en créer d'autres, les habitudes invétérées des convertis de la gentilité agissaient dans le même sens, car toutes les religions païennes étaient très ritualistes. Outre que la rapide complication de ces rites chrétiens rendit vite nécessaire une certaine instruction, qu'on pourrait dire technique, chez ceux qui se trouvaient chargés de les accomplir et qui ne pouvaient, par conséquent, plus être n'importe lesquels d'entre les fidèles, les anciens épiscopes se trouvèrent bien placés dans la communauté pour les accaparer, dès que la conviction commune eut restauré l'habitude païenne d'attacher aux cérémonies consacrées (liturgies) et aux gestes réglés une idée d'invariabilité nécessaire et de puissance mystérieuse.

Concentration dans les mêmes mains des fonctions administratives, du droit de surveiller la doctrine et les mœurs, du soin d'enseigner la foi, du privilège de disposer de la force des rites, tel fut, tel est encore, le fondement de l'autorité du clergé chrétien. Elle ne s'établit point sans résistances, dont les vieux textes nous permettent de saisir quelques épisodes,

maïs elle s'établit nécessairement parce que, sans elle, l'Église se serait émiettée en sectes et n'aurait pas vécu. Quand toute autorité de fait reposa dans les mains du clergé et particulièrement dans celles de l'évêque, il suffit d'un médiocre effort pour la justifier en droit. On s'accorda généralement à reconnaître que toute l'organisation cléricale avait été voulue par le Christ et remontait aux Apôtres; il fut, du même coup, entendu que le pouvoir des évêques se trouvait garanti, et en quelque sorte sanctifié, par celui des Apôtres, dont ils passèrent pour les successeurs directs et dont ils eurent pour tâche principale de maintenir la tradition intacte. D'abord isolés, chacun demeurant responsable devant le Christ de l'autorité doctrinale qu'il exerçait dans son Église, les évêques, dès le courant du IIe siècle, prirent l'habitude de s'écrire, de se visiter, de se réunir en groupes plus ou moins nombreux et qui furent les synodes et conciles, pour se mettre d'accord sur les points litigieux de la discipline ou de la foi; et ainsi se forma l'autorité ecclésiastique proprement dite, en attendant que, par une évolution, qui ne se fit réellement bien qu'en Occident, l'évêque de Rome établît, à côté de celle des conciles, son influence de direction, d'abord toute morale, puis de plus en plus effective, pour aboutir, à la fin du XIXe siècle, à proclamer définitivement sa suprématie doctrinale absolue sur ses frères en Christ.

IV

Nous pouvons maintenant nous rendre compte du contenu de la notion du dogme dans l'Église catho-

lique et, d'une manière générale, dans l'Église chrétienne; nous en avons déterminé les divers éléments et il ne nous reste plus qu'à les rassembler. Un dogme, c'est à la fois une vérité infaillible et un précepte inviolable; il a été divinement révélé dans sa substance soit par Dieu, directement, par exemple sur le Sinaï, où Jahveh parla à Moïse, soit par le Christ, au cours de son enseignement terrestre, que nous relatent les Évangiles et la Tradition, conservée dans l'Église depuis les Apôtres; ou bien encore il a été révélé par la voie indirecte de l'inspiration à ceux qui ont qualité particulière pour la recevoir, aux dignitaires ecclésiastiques que continue d'animer l'esprit des Apôtres.

Le dogme ne peut donc être reconnu tel que lorsqu'il a été défini, formulé et proclamé par l'autorité compétente, c'est-à-dire, en somme, autrefois par les conciles et aujourd'hui, dans l'Église catholique, par le pape, sous l'inspiration du Saint-Esprit. Mais, après que l'autorité a parlé, le dogme qui prétend exprimer l'absolument vrai, devient pour les fidèles objet de foi fixe et immuable, puisque Dieu ne se trompe ni ne trompe jamais; et, aussi, quand il y a lieu, règle certaine des mœurs. Telle est du moins la théorie. *Révélation*, *autorité*, *immutabilité*, voilà donc les trois mots qui caractérisent le dogme et en expriment, peut-on dire, les trois aspects principaux. La raison, fondement nécessaire des dogmes philosophiques des Grecs, n'a plus ici d'autre rôle que d'accepter les propositions dogmatiques et de les justifier si elle peut.

Vu du dehors et considéré par des incroyants, le dogme se présente évidemment surtout sous la forme

d'une décision, d'un décret conciliaire ou pontifical, mais, au jugement d'un fidèle, cette autorité qui semble engendrer le dogme, pour si humaine qu'elle paraisse, est inattaquable, parce qu'elle n'agit pas d'elle-même et arbitrairement; au vrai, ses décisions n'ont rien de personnel. L'Autorité n'est qu'un intermédiaire, nécessaire, mais désintéressé entre les croyants et Dieu; le pape, par exemple, homme choisi par des hommes et, dans le cours ordinaire de sa vie, sujet aux défaillances et aux erreurs de la raison humaine, sent se dresser au-dessus de sa faiblesse native toute la puissance de l'Esprit, dès qu'il fait appel direct à son assistance; c'est pourquoi l'essentiel du dogme, pour un chrétien romain, c'est la révélation qui le garantit; et il en va de même pour tous les fidèles de toutes les religions révélées.

V

Encore que la qualité propre du dogme chrétien, par exemple, soit bien d'être une vérité révélée et que, par conséquent, tous les dogmes participent de ce caractère qu'on peut dire spécifique, le mot dogme recouvre cependant aujourd'hui des affirmations assez différentes et qui sont susceptibles d'être distinguées, au moins en deux catégories. On peut mettre à part, tout d'abord, un certain nombre de propositions fondamentales, évidemment dogmatiques en soi, puisque la raison toute seule ne pourrait que les supposer, les affirmer sur une sorte d'assurance subjective, qui n'est qu'un sentiment et qui manque à nombre d'hommes, alors qu'au jugement de certains il faut

la comprendre comme une véritable révélation immanente en chacun de nous; en tout cas, elles sont indémontrables objectivement, j'entends inaccessibles aux procédés scientifiques de démonstration; telles l'affirmation de l'existence de Dieu et de sa providence, ou celle de l'existence de l'âme et de la vie future.

Elles se caractérisent d'abord par leur simplicité : invérifiables, elles ne sont pas inconcevables et la raison de l'homme peut s'y assurer, avec plus ou moins d'aisance et de solidité, par une méditation convenable sur les notions de causalité, de finalité et de justice. En second lieu, elles sont très répandues; on les retrouve à la base de la plupart des grandes religions actuellement vivantes et de beaucoup de celles qui ont vécu autrefois. Chacune, il est vrai, les justifie à sa manière, mais sans y prendre d'ordinaire beaucoup de peine, tant elles lui semblent naturelles. Les anciens chrétiens disaient volontiers que si la raison de l'homme rendait si facilement témoignage en faveur de ces vérités premières, c'est que l'âme reconnaissait son créateur et ils ajoutaient qu'au reste Adam avait pris en face de Dieu lui-même, et par lui, une connaissance exacte des fondements nécessaires de la foi et qu'il en avait laissé à ses descendants, tout au fond de leur être (1), la tradition certaine; d'ailleurs Moïse, les Prophètes et Jésus lui-même sont venus successivement l'affermir et la jus-

(1) Aux premiers siècles, beaucoup de chrétiens croyaient que l'âme de chaque homme était engendrée en même temps que son corps; l'âme de l'enfant sortait de celle de son père, de sorte que l'âme d'Adam était, sans figure, la souche de toutes les âmes humaines, qui héritaient ainsi, naturellement, de ses connaissances touchant Dieu.

tifier. Chaque religion révélée organise ainsi pour son compte, et sous l'angle de sa propre révélation, ce fonds commun de la spéculation religieuse des hommes.

Mais, à côté de ces postulats premiers de toutes les théologies, il est d'autres affirmations plus particulières et, en même temps, beaucoup plus compliquées, qui échappent tout à fait au contrôle de la raison; c'est de celles-là que Mgr Mignot écrivait naguère : « Le dogme est par lui-même si prodigieux, si invraisemblable, si effrayant, il exige de notre raison un tel acte d'humilité et de soumission à l'incompréhensible, il entraîne de telles conséquences morales qu'on n'aurait pu l'inventer (1). » Avancer, par exemple, que l'homme apporte en naissant un germe de perdition, qui se rattache à une faute commise dans l'Eden par l'ancêtre de l'espèce, ce n'est point poser une notion facile à entendre, ni même à accepter, et c'est le dogme du péché originel; affirmer que Jésus est né d'une Vierge, miraculeusement fécondée par le Saint-Esprit, ce n'est pas seulement se placer hors des cadres de l'expérience, c'est aussi sortir de ceux de la raison; je veux dire que, considéré en lui-même, le dogme de la conception virginale n'offre aucune prise à l'argumentation rationnelle, que toute discussion critique à son sujet se ramène à apprécier l'authenticité et la solidité de ses justifications textuelles. Que ce Jésus, homme sublime si l'on veut et, du point de vue moral et religieux, véritable sur-homme, soit à la fois un homme authentique, et non pas une simple apparence humaine, et en même temps, d'autre

(1) *Critique et tradition*, dans *le Correspondant* du 10 janvier 1904.

part, l'incarnation d'un Dieu, qu'on nous dit immensurable et inconcevable, que, par conséquent, son corps, visible et vivant, comme tel, nécessairement limité, ait enfermé la plénitude de l'Infini divin, c'est le dogme de l'incarnation, appuyé de celui des deux natures parfaites du Christ, mais il est aisé de comprendre que toutes les explications qui prétendent s'élever au-dessus de leur proclamation pure et simple, se perdent dans le verbalisme le plus vide. Que Dieu soit à la fois un et triple, qu'on le conçoive, dans le même moment, sous la forme de trois personnes distinctes, le Père, le Fils et l'Esprit, et sous celle d'une Unité parfaite, dont on ne peut rien dire d'intelligible sinon qu'elle constitue l'Être infini, formule qui, elle-même, demande à n'être pas trop pressée, il ne semble pas facile non plus de disposer l'esprit humain à l'admettre, sans l'obliger à sortir de lui-même, sans lui imposer l'inconnaissable.

Tous ces dogmes-là et d'autres du même genre, sont, en vérité, humainement inexplicables, voire même impensables; les éclaircissements, dont les théologiens se risquent à les entourer, ne sont que des paraphrases de formules d'école, ou des gloses, que garantit seule l'autorité transcendante dont on accepte que le clergé ait le dépôt. En vérité, ils forment bien « un groupe incommensurable avec l'ensemble du savoir positif »; leur transcendance même fait qu'ils « demeurent sans rapports avec la vie intellectuelle effective » (Le Roy). On ne peut les concevoir que comme des *faits* révélés et avoués invérifiables ; mais des faits dont l'organisation équivaut à construire un vaste corps de doctrines métaphysiques très compliquées. Ils supposent

4

évidemment les autres propositions, celles que nous avons distinguées d'abord, mais ils les dépassent de beaucoup et ne sauraient, comme elles, se justifier par le désir si naturel de ne pas limiter l'existence humaine à l'incertitude de la vie terrestre, de ne pas l'arrêter aux quelques années, parfois misérables et, d'autres fois, scandaleusement prospères, qui la composent, de sentir une protection, une justice planer au-dessus des contingences d'ici-bas.

Les vrais dogmes, ceux qui naissent, qui évoluent, se transforment, vivent et meurent, sont ceux de cette seconde catégorie, ceux qui ne peuvent se justifier que par un appel à la révélation. C'est pourquoi, avant que de pousser plus loin, il nous faut nous arrêter un instant sur la notion de révélation.

CHAPITRE II

La révélation et l'inspiration.

I. — La révélation selon les orthodoxies. — Comment s'impose sa nécessité. — Son principe : l'omniscience divine et la possibilité de sa communication aux hommes.

II. — La révélation conçue comme une conversation entre la divinité et l'homme. — Exemples. — L'artifice de l'intermédiaire entre Dieu et l'homme. — Faiblesse de cet artifice. — Nécessité de recourir à l'inspiration.

III. — L'inspiration d'après les théologiens. — L'assistance du Saint-Esprit. — Usage quasi universel de l'inspiration. — Ses avantages. — Le phénomène physique de l'inspiration. — Exemples. — L'inspiration dans les Écritures.

IV. — La vraie nature de l'inspiration. — Ses rapports avec l'ambiance où elle se produit. — Son caractère humain et périssable. — Prompte déformation de la figure des grands inspirés. — Exemple de saint François d'Assise.

V. — Désir de fixer la révélation par l'écriture. — Déformation que subit la révélation première avant que d'être définitivement écrite.

VI. — Résumé : la révélation considérée du point de vue scientifique.

I

La révélation, selon la définition des orthodoxies, c'est la communication faite par Dieu à l'homme d'une vérité inaccessible à la raison réduite à ses seules forces. Les propositions de la religion catholique, qui

expriment des *mystères*, se présentent nécessairement comme révélées : l'existence de la Trinité, par exemple, qui, quoique parfaitement réelle, n'altère pas l'Unité de Dieu, ne pouvait évidemment pas être découverte par les moyens d'investigation dont usent d'ordinaire les hommes, soit par l'observation et le raisonnement, car toutes les expériences faites dans le monde sensible, comme les conclusions que la logique en tire, s'opposent à l'accord des deux notions contradictoires que prétend pourtant concilier le dogme en question. L'Incarnation, la Conception virginale, la Rédemption, le Péché originel, autant de notions capitales dans l'orthodoxie catholique et qu'elle ne connaît que parce que Dieu lui-même a pris soin de les lui enseigner. A la révélation aussi se rapporte toute connaissance véritable de l'avenir; la science des Prophètes et celle du Voyant de l'*Apocalypse* sont, au propre, une communication partielle de la prescience de Dieu. Par la révélation encore, l'homme peut jeter un coup d'œil sur l'au delà de son existence mortelle et prendre quelque idée de la vie éternelle.

Dès qu'une religion cherche à s'évader de l'anthropomorphisme étroit, j'entends dès qu'elle cesse d'imaginer la divinité sous la forme d'un être personnel, plus puissant que les princes de la terre, mais qui leur est cependant comparable et qui vit, en somme, comme eux, dans plus de splendeur et sans le souci de la mort, tels les dieux d'Homère, dès, par conséquent, qu'elle prétend non plus seulement raconter des histoires divines qui se placent dans le même plan que les faits humains, mais élucider les problèmes que la réflexion pose devant la raison,

problèmes de la vie, de la mort, de la destinée et du monde, il lui faut de toute nécessité faire appel à la révélation transcendante que nous venons de définir. La métaphysique humaine agite ces mêmes problèmes et elle construit à leur propos des systèmes plus ou moins ingénieux, plus ou moins séduisants aussi; mais aucun ne saurait vraiment prétendre à une réalité hors de l'esprit qui l'a enfanté; aucun d'eux n'offre même, du point de vue critique, la moindre probabilité d'existence objective. La vérité révélée et la réponse qu'elle apporte aux grandes questions de la métaphysique, se présentent sous un tout autre aspect.

L'homme qui cherche et réfléchit ne tarde pas à faire l'expérience de son incapacité à résoudre ces redoutables problèmes, qu'il considère, à bon droit, comme primordiaux, puisqu'à leur solution se trouve liée l'intelligence de son être, de sa destinée et de son devoir; mais, comme il ne peut aisément consentir à s'avouer qu'ils sont insolubles, il en attribue la pleine connaissance à l'Être ou aux Êtres mystérieux et puissants dont il a peuplé le monde et auxquels il rapporte en bloc la science et le principe de tout ce qu'il ne comprend pas. Ce que sait la Divinité, rien ne l'empêche de le dire; par un acte de sa grâce, elle peut confier tout ou partie des secrets éternels aux mortels qu'elle aime : c'est sur cette conviction en quelque sorte préalable, et d'ailleurs assez logique, que reposent toutes les religions révélées. Toutes affirment qu'elles remontent, dans leur origine, à un homme favorisé d'une révélation divine, qui a posé leurs fondements, sur l'ordre exprès d'un dieu, ou même à un dieu, qui a pris la forme humaine, pour se faire intégralement entendre des hommes.

Le bouddhisme se place, il est vrai, dans des conditions un peu différentes, ou, plus exactement, offre une variante très particulière de ce thème initial de la révélation divine; c'est qu'originairement il n'était pas une religion, mais une espèce de philosophie du bonheur, à peu près athée, puisque les dieux qu'il reconnaît, s'ils occupent dans le monde un rang supérieur aux hommes, restent, en revanche, inférieurs au Bouddha, qui n'est, dans le principe, qu'un homme élevé à la perfection; ils ne possèdent, d'ailleurs, aucun des attributs que les religions révélées attachent à leurs divinités : puissance créatrice, éternité, action providentielle dans le monde. Cependant la doctrine bouddhiste présente le Bouddha comme une incarnation passagère, mais renouvelable d'une sorte d'entité éternelle, la Sagesse absolue, qui vient révéler aux hommes, de temps en temps, les voies par lesquelles ils peuvent fuir la nécessité de renaître, de subir les tourments de nouvelles épreuves terrestres après leur vie présente et qui les conduisent au bienheureux repos du *nirvâna*. Sans doute les dieux sont incapables de tenir la place du Bouddha; ils sont réduits à le supplier de paraître sur la terre et, plus tard, à l'implorer encore pour qu'il achève, par un dernier effort de sa volonté, la transformation mystérieuse et profonde qui fait de l'homme prédestiné, du Bodhisatva, un Bouddha parfait; et, loin de l'inspirer, ils écoutent ravis sa parole, quand il daigne leur parler; mais, en vérité, c'est une révélation que cette parole répand. Avant que de consentir à naître, le Bouddha, incarné dans la personne du prince Siddhârtha, préexistait au ciel, où se trouvent encore les futurs Bouddhas; il y contemplait la Vérité éternelle et s'en pénétrait;

d'autre part, il dépendait de lui de choisir son heure et le cadre de son œuvre salutaire. Ce sont là privilèges divins et il est naturel qu'une tendance se soit montrée dans le bouddhisme à considérer le Bouddha comme un dieu.

La principale différence qui le mette à part du type ordinaire du dieu, c'est que sa nature n'est pas vraiment autre que celle de l'homme; il est un homme qui, au cours de plusieurs existences, de plus en plus parfaites, a vivement désiré devenir Bouddha et pendant la dernière, avant celle de sa gloire, a mérité d'être agréé et comme sacré pour l'avenir par un Bouddha vivant. Notons encore que son rôle se borne à répandre la doctrine de la perfection; ce n'est pas lui qui l'invente; vingt-quatre Bouddhas l'ont prêchée avant Siddhârtha et d'autres la prêcheront après, comme une révélation qui semble dormir au fond de leur être et que leur méditation en fait sortir.

Par ce biais, le bouddhisme prend place dans le cadre des religions révélées. Évidemment, les conditions dans lesquelles se présente la révélation bouddhique la rendent particulièrement facile à accepter et à pratiquer, puisqu'elle revêt les formes d'une doctrine qui s'offre à la raison et à l'expérience, qu'un homme explique et qu'il pratique sous les yeux des autres; elle renferme pourtant un élément que ni la raison ni l'expérience ne peuvent atteindre, en ce qu'elle affirme que quiconque suivra les voies qu'elle indique, parviendra sûrement au bonheur absolu, à l'anéantissement dans le *nirvâna*.

Mis à part les différences de milieu et de procédés, la prédication du Christ n'était pas sans rapport avec

celle du Bouddha : lui aussi apportait aux hommes le moyen tout pratique d'atteindre le bonheur définitif dans l'amour et la justice ; il ne s'élevait au-dessus des notions que la sagesse humaine pouvait acquérir qu'en ce qu'il annonçait l'imminence du Royaume, se croyait autorisé par Dieu à l'annoncer et s'y réservait un rôle particulier. Ce n'est pas sous cette forme simple que se présente d'ordinaire la révélation d'où sortent les dogmes.

II

La conception anthropomorphique de la divinité, si naturelle aux hommes, tend à confondre la révélation avec une conversation. Le dieu choisit un de ses fidèles, agréable à ses yeux; il lui fait part directement de sa science et de ses intentions; il lui donne la mission de répandre l'une et de promulguer les autres.

La notion très ancienne de la Loi divine se rattache à cette forme naïve, et en quelque sorte matérielle, de la révélation. La stèle, devenue promptement célèbre, du roi babylonien Hammourabi, que l'on peut voir au milieu de la galerie assyrienne du Louvre, nous exprime d'une manière tout à fait concrète cette représentation première de la révélation : le dieu Schamach parle; Hammourabi écoute respectueusement et, au-dessous de l'image, se développe le texte révélé. Les entretiens où la nymphe Égérie dévoile au roi Numa Pompilius le secret des rites capables d'enchaîner la volonté des dieux ne sont pas, dans le fond, d'une autre espèce; et les majestueuses

rencontres de l'Éternel et de Moïse sur l'Horeb et sur le Sinaï ressemblent également beaucoup à l'entrevue du législateur babylonien et de son dieu. Il arrive même, en ces temps reculés, que le dieu se dérange pour beaucoup moins que pour proclamer sa Loi : ne voyons-nous pas Jahveh parler à Job au milieu d'un tourbillon et dans une nuée, pour lui démontrer la supériorité de sa science et de sa puissance (1).

Malheureusement, cette idée, si naturelle à l'homme qui exprime sa pensée par la parole : *Dieu a parlé*, ne tarde pas à soulever de sérieuses difficultés dès que le sentiment religieux s'affine et sent la disconvenance de l'anthropomorphisme. Quand le fidèle cesse d'imaginer son dieu à sa ressemblance, même perfectionnéè, et qu'il ne peut plus lui prêter un corps, armé d'une bouche faite pour la parole, il lui devient difficile d'accepter que la divinité ait réellemeut proféré de véritables mots. Un bon exemple de ce scrupule tardif se rencontre chez Philon d'Alexandrie. Ce juif, instruit dans les lettres grecques et à qui la familiarité des idées de Platon rendait au fond inacceptable la notion judaïque d'un dieu personnel, en vient à penser que Jahveh n'a point vraiment parlé à Moïse sur l'Horeb, ou du moins qu'il n'a point usé d'une parole humaine, mais que, selon sa volonté, une voix s'est formée dans l'air, qui a retenti aux oreilles du prophète.

Un moyen, bon en apparence et souvent employé, pour écarter la plus grosse difficulté, pour éviter de

(1) *Job* 38[1] et ss.

faire entendre à un homme la *voix* de Dieu, consiste à imaginer un truchement entre lui et le mortel qu'il a choisi : dans la *Genèse* c'est un ange qui parle à Abraham et lui transmet les promesses que l'Éternel fait à sa postérité; dans l'Évangile selon saint Luc, c'est l'ange Gabriel qui vient annoncer à Marie le merveilleux destin qui va s'accomplir en elle; c'est le même ange, d'ailleurs, qui investit Mahomet de sa mission et lui dicte le Coran. On suppose donc que Dieu dispose de moyens inconnus à l'homme pour communiquer sa volonté au messager qu'il envoie et qui est conçu, aussi bien quant à sa nature que dans sa fonction, comme un intermédiaire entre l'infirmité humaine et la toute-puissance divine.

C'est à un artifice plus raffiné, mais tout de même analogue, que s'arrêtaient généralement les Juifs cultivés du temps de Jésus pour éviter de mettre jamais l'absolue perfection de Dieu en contact avec l'imperfection de la matière; ils imaginaient que sa puissance créatrice et son énergie s'étaient, par un acte de sa volonté, en quelque sorte projetées hors de son Être pour faire les œuvres de sa Sagesse et de son Esprit. Cette force active de Dieu était, au premier chef, sa Parole (*Logos* en grec), si forte restait l'habitude d'attacher à un Verbe divin le privilège d'exprimer l'Inconnu et celui d'engendrer la Vérité et la Vie. Dans la pratique et peu à peu, parce qu'ils avaient plus ou moins subi l'influence des doctrines grecques qui, identifiant Dieu à l'Infini, n'osaient le limiter en lui prêtant une action précise et attribuaient l'activité créatrice à une hypostase divine, les Juifs en vinrent à une véritable personnification de la Sagesse, de l'Esprit et de la Parole de

l'Éternel. Ces diverses hypostases qui, dans le fond, pouvaient se ramener à une seule, semblaient assez étroitement rattachées au Tout divin, dont, au vrai, elles ne représentaient qu'un aspect, ou, plus exactement, une fonction, pour que l'unité de Dieu pût ne pas paraître détruite par elles. Les deux mots grecs *Pneuma* (Esprit) et *Logos* (Verbe), dont la fortune était déjà assurée par l'usage qu'en faisaient les philosophes, s'imposèrent à la pensée juive hellénisée et, par suite, à la pensée chrétienne. On attribua donc au Pneuma, ou au Logos, tout rapport établi entre l'Être divin et l'humanité, laquelle participe de la grossièreté de la matière.

Il était, à la vérité, difficile d'imaginer une personnification matérielle de l'Esprit de Dieu ou de sa Parole, car il y avait entre ces termes mêmes et la précision que suppose l'organisation corporelle de la matière une profonde incompatibilité. C'est pourquoi l'auteur du IVe Évangile proféra réellement une proposition énorme et scandaleuse, au jugement d'un juif ou d'un judéo-chrétien, quand il avança que Jésus n'était que le Logos incarné; cette opinion prévalut dans la suite parce qu'elle offrait de grandes commodités à la foi chrétienne, désireuse de hausser le Christ jusqu'à Dieu, mais on comprend qu'elle ait rencontré de vives résistances. A s'en tenir aux conditions dont s'enveloppait l'Esprit de Dieu ou son Logos, on ne pouvait, en fait, donner plus de vraisemblance à un discours direct tenu par eux, à une parole réellement proférée par eux, qu'à une communication verbale de Dieu lui-même. Aussi bien, mis à part l'incarnation du Logos en Jésus, qui fournit ample matière aux discussions théologiques, admit-

on que, dans la généralité des cas, ce n'était pas au moyen de mots que la divinité faisait transmettre aux hommes la révélation que son Esprit apportait, mais seulement par une action mystérieuse, qui s'exerçait sur quelques personnes choisies pour être, en quelque sorte, les instruments du dieu, et qu'on nomme l'*inspiration*.

En fait, la révélation directe à un homme de la volonté d'un dieu, la dictée véritable de la Loi divine par son auteur sont des phénomènes qui ne trouvent guère leur place que dans la mystérieuse période des origines de quelques religions; cependant il arrive qu'on la rencontre plus ou moins déguisée beaucoup plus tard. C'est ainsi que la Vierge Marie, ou les saints, qui peuvent reprendre sans difficulté leur enveloppe corporelle, viennent parfois, suivant la croyance catholique révéler directement, à certains hommes privilégiés, une volonté spéciale d'en haut, ou une vérité particulière. Quand la Vierge vient affirmer à Bernadette Soubirous, dans la grotte de Lourdes, qu'elle est « l'Immaculée Conception », son initiative est à rapprocher, dans son principe, de celle de Jahveh prenant la parole sur l'Horeb pour dire à Moïse : « Je suis Celui qui suis » (*Exode* 3[14]).

III

La théologie catholique distingue avec soin la *révélation* proprement dite, qui est la manifestation par la volonté divine d'une vérité jusqu'alors ignorée, de l'*inspiration*, secours de Dieu qui pousse l'écrivain sacré à écrire, lui indique ce qu'il doit dire et le

garde de toute erreur. Et même les théologiens romains mettent encore à part de la révélation et de l'inspiration ce qu'ils nomment l'*assistance* du Saint-Esprit, fondement véritable de l'autorité infaillible du pape et de l'Église. Quand le Saint-Esprit accorde son assistance à un docteur, il ne le pousse ni à prendre la plume, ni à ouvrir la bouche, selon les cas; il ne lui apporte qu'un secours négatif, en ce qu'il ne lui laisse point proférer d'erreur. Toutefois ces distinctions d'école n'ont point en soi et, par rapport à l'assiette des dogmes, autant d'importance qu'il peut d'abord sembler; une proposition dogmatique vaut autant, qu'elle ait été proclamée par le pape sous l'assistance de l'Esprit (telle l'Immaculée Conception), ou énoncée dans un livre inspiré (tel le dogme de la Rédemption dans les Épîtres de saint Paul), ou directement révélée (tels les préceptes du Décalogue).

L'inspiration, conçue comme moyen de communication entre Dieu et l'homme, est d'usage quasi universel, et cela se comprend; les conditions dans lesquelles elle se présente la rendent bien plus facile à accepter que la féerie d'une apparition divine et elle vaut encore quand, décidément, il est devenu trop malaisé d'accepter l'intervention personnelle et en quelque sorte matérielle de Dieu. D'autre part, elle se justifie sans peine : une idée nouvelle et féconde, qui donne une forme nette à un désir ou à une aspiration de l'ambiance religieuse où elle se produit, un bon conseil, que les événements ratifient, une prévision heureuse, ou facile à accommoder avec ce qui arrive, un trait exceptionnel de sagesse

ou de génie, sont toujours revêtus, au jugement des hommes de foi, des caractères de l'inspiration divine.

L'inspiration proprement dogmatique, celle, par exemple, qui permet à saint Paul de donner de la mort de Jésus l'interprétation qui fonde le dogme de la Rédemption, n'est qu'un cas particulier du phénomène Le Grec, qui venait au temple de Delphes consulter Apollon sur la conduite de ses affaires et recevait de la Pythie, en proie au délire sacré, une réponse plus ou moins satisfaisante, n'était pas guidé par une idée de l'inspiration sensiblement différente de celle qui donnait confiance au Juif dans la parole de ses Prophètes: le dieu s'est emparé de la femme ou de l'homme qu'il a choisis ; son esprit domine, et, en quelque sorte, remplace leur esprit, et ils parlent parce qu'il les y contraint; ils prononcent les mots qu'il veut et ils se tordent, en proie à sa puissance, que leur seul aspect décèle. Qu'on songe aux vers énergiques où Virgile nous décrit la Sybille de Cumes que l'esprit d'Apollon vient de saisir :

At Phaebi nondum patiens, immanis in antro
Bacchatur vates, magnum si pectore possit
Excussisse deum : tanto magis ille fatigat
Os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo [1].

Le poète n'a rien inventé ; cris de fureur, gestes désordonnés, yeux révulsés, bouche écumante, puis prostration, qui marque la détente du système ner-

1) *Æn.*, VI, 77 et ss. : « Cependant, résistant encore à Phébus, la farouche prophétesse se débat avec fureur dans son antre, pour essayer de rejeter de son sein le dieu puissant; et d'autant plus le dieu fatigue sa bouche écumante et dompte son cœur sauvage; il la presse et la dispose à sa volonté. »

veux surmené et fourbu, c'est à ces signes que se reconnaît partout l'inspiration en action ; toutes proportions gardées, l'inspiration poétique elle-même ne dédaigne point de s'entourer de manifestations qui voudraient, plus ou moins sérieusement, s'approcher de celles-là. Notons que la résistance opposée par l'inspiré à l'influence divine, et l'état violent qui l'accompagne, n'interviennent que pour déceler avec évidence la présence du dieu et donner une autorité incontestable aux propos que va tenir sa victime. A des nuances près, quand l'inspiration se manifeste en présence d'hommes qui l'acceptent en toute simplicité, elle demeure conforme au schéma que je viens de rappeler.

Sans parler des cas où l'esprit de Jahveh jette ceux dont il s'empare dans un état voisin de la folie (1), Mahomet, à en croire la tradition, eut, lors de ses entrevues avec l'ange Gabriel, des crises nerveuses qui ont fait douter s'il n'était point épileptique (2). Les premières communautés chrétiennes offrirent aussi de fréquents exemples de cette action violente et publique de l'Esprit saint, qui est la forme élémentaire de l'inspiration. Un fidèle, soudain en proie à une vive émotion, se levait dans l'assemblée ; il semblait perdre le sens de la réalité et du milieu, sortir véritablement de lui-même, et il parlait ; des mots inconnus sortaient de sa bouche, formant des phrases incompréhensibles. On disait alors qu'il parlait *en langues*, ou *en esprit;* et on entendait que l'Esprit saint lui dictait

(1) Voy. surtout *1 Samuel* 19.

(2) Je rappelle qu'on s'est posé la même question à propos de saint Paul qui se plaint, en *II Cor.* 12^{7}, d'une infirmité singulière.

mystérieusement, dans une langue divine, les extraordinaires propos qu'il tenait. C'est là ce qu'on nomme la *glossolalie*, ou *le parler en langues*. Ce phénomène merveilleux n'apportait d'ailleurs avec lui aucune révélation précise, autre que celle de la présence du Saint-Esprit parmi les fidèles. Les incrédules, qui s'en tenaient aux apparences, prétendaient que les glossolales étaient « pleins de vin doux » (*Actes* 2 [13]).

Lorsqu'on cessa de comprendre la glossolalie, parce qu'on cessait de la voir se manifester (et elle se fit rare, puis disparut, quand les communautés chrétiennes furent pourvues d'administrateurs réguliers, naturellement hostiles aux exaltés), on interpréta, en les faussant, les *signes* qu'elle avait produits (1). On dit donc qu'au jour de la Pentecôte, les Apôtres avaient reçu, avec le don du Saint-Esprit, le précieux privilège de parler, sans jamais les avoir apprises, toutes les langues nécessaires à leur prédication; le texte des *Actes des Apôtres*, 2 [2-4], contient déjà cette singulière explication de la descente de l'Esprit sous forme ignée, pourtant bien connue des Juifs, et elle suffit à nous prouver que le livre n'a pas été rédigé dans un milieu juif; on y lit : « Et il se fit tout à coup un bruit du ciel, comme celui d'un vent violent et qui remplit toute la maison où ils se trouvaient. Et leur apparurent des langues isolées les unes des autres et qui semblaient de feu; il s'en posa une sur chacun d'eux, et ils furent tous remplis de l'Esprit saint et ils commencèrent à parler en diverses langues, selon que l'Esprit les faisait parler. » Ce ne serait point là

(1) On sait que le *signe* (σημεῖον), c'est-à-dire le phénomène extraordinaire, jugé miraculeux, constituait pour le Juif la preuve par excellence de la vérité; voy. particul. *Mt.* 16.

un miracle plus surprenant que beaucoup d'autres, mais, en réalité, tout nous porte à penser que le récit qu'on en donne en cet endroit repose sur un contresens, j'entends sur la complète inintelligence des faits véritables, et peut-être aussi sur un rapprochement injustifié, mais tentant, entre les langues de feu et les langues parlées.

Le plus curieux, d'ailleurs, c'est que cette interprétation fausse des scènes d'inspiration glossolalique, dont les communautés apostoliques furent le théâtre, appuyée sur l'autorité des *Actes*, censés inspirés aussi, a suscité le *don des langues* chez certains exaltés modernes, particulièrement chez plusieurs prophètes cévenols du XVII[e] siècle. On vit alors de petits paysans, qui semblaient ignorants du français, prêcher dans cette langue; d'aucuns même, paraît-il, en grec et en hébreu. Ces *miracles* nous étonnent aujourd'hui beaucoup moins qu'ils ne faisaient au temps qui les vit se produire.

On peut dire que, dans les religions révélées, toutes les sectes, ou à peu près, naissent de l'inspiration, qui vient éclairer et faire agir un homme ou un groupe; et beaucoup vivent du même phénomène, qui manifeste la présence de Dieu au milieu des siens; le prophétisme en est la forme la plus banale, avec l'extase. Elle se présente aussi, il est vrai, sous un aspect plus discret, mais moins différent qu'on ne serait porté à le croire, des manifestations naïves et frappantes que je viens de rappeler : quand on dit d'un écrit qu'il est inspiré, on n'imagine pas que son auteur, en le composant, ait paru en proie à un délire sacré; on entend seulement qu'il a, avant de prendre la plume, reçu et donné l'assurance que l'Esprit divin

était en lui et l'on suppose que l'aide efficace de cet Esprit le soutient dans toutes les entreprises qu'il conduit pour le bien de la foi. Ainsi se présentent, par exemple, tous les livres du Nouveau Testament, mis à part l'*Apocalypse*, qui se donne comme une vision directe, c'est-à-dire revêt la forme la plus matérielle de la révélation. Une épître de saint Paul est réputée inspirée, parce que son auteur a reçu sur le chemin de Damas et ensuite, dans plusieurs visions, l'assurance qu'il pensait et parlait selon la volonté du Seigneur; une épître de saint Pierre est inspirée, parce que l'Apôtre a reçu le Saint-Esprit et qu'en plus, dit-on, le Maître divin lui a tout spécialement confié la mission d'enseigner; les Évangiles peuvent être considérés comme révélés dans leur fonds, puisqu'ils sont censés enfermer la doctrine du Christ, de Dieu paru en figure d'homme, et inspirés dans leur forme, puisqu'ils passent pour avoir été rédigés par des Apôtres (Évangiles selon saint Mathieu et selon saint Jean), ou pour contenir leur enseignement (Évangiles selon saint Marc et selon saint Luc).

IV

Je n'ai pas ici à esquisser la psychologie des inspirés, ni à étudier ce qu'on pourrait appeler le mécanisme physiologique de leur inspiration. Les raisons qui font que certains d'entre eux sont crus, tandis que d'autres sont dédaignés, ou n'obtiennent qu'un succès éphémère, se montrent bien souvent indépendantes de leur talent et de la valeur propre de leurs enseignements. L'à-propos de leur initiative, les circons-

tances et le milieu où elle se produit, sont les facteurs les plus décisifs de leur fortuue. Mais, et c'est pour nous une remarque essentielle, ceux qui réussissent, qui, par exemple, comptent au nombre des fondateurs de religions, n'ont pas une mentalité spécifiquement différente des illuminés malheureux; les moyens dont ils usent pour concevoir et enfanter leur inspiration ne sont pas véritablement autres que ceux qui aboutissent à un avortement. Tous croient sincèrement entrer en communication avec leur dieu et tenir le rôle d'intermédiaires entre les hommes et lui. Qu'ils fassent quelquefois place, dans leur mise en scène, à un peu d'artifice plus ou moins inconscient, ce n'est pas impossible et les délirants eux-mêmes, qui nous offrent des types inférieurs d'inspirés, ne se montrent point incapables de menues roueries pour se faire prendre au sérieux, ou protéger leur « mission » contre les critiques qu'ils redoutent ; cependant, on peut affirmer hardiment que l'imposture pure et simple n'est pas à la base des religions révélées et que les vrais inspirés, ceux qui font jaillir des profondeurs de leur conscience, ou de leur cœur, les paroles fécondes qui émeuvent et entraînent les hommes, ne sont jamais de vulgaires simulateurs.

Les fondateurs des religions révélées croient à ce qu'ils disent et ils sont convaincus que c'est leur Dieu qui le leur dicte; seulement l'expérience prouve que leurs révélations s'organisent toujours en accord avec leur milieu. Tous les préjugés, toutes les erreurs scientifiques qui les entourent, se retrouvent dans leur bouche ou sous leur plume : Moïse considère le lièvre comme un ruminant, il croit que la Terre est au centre du monde et que tout le reste de l'univers

se trouve réduit à n'être que son cadre : l'histoire de la Création, que nous conte la *Genèse*, ne laisse point paraître le moindre soupçon de ce que nos astronomes et nos géologues considèrent comme des vérités certaines; elle s'accorde en revanche tout à fait avec ce qu'on croyait savoir en Chaldée au temps de sa rédaction. Les préoccupations touchant la venue du Royaume de Dieu, qui tiennent tant de place dans l'esprit de beaucoup de Juifs, vers le moment où se lève Jésus, occupent aussi la première place dans son enseignement et en sont, pour mieux dire, la seule raison d'être. De ce caractère fondamental de toute révélation, il suit que, par le simple progrès des connaissances et des idées, par l'inévitable évolution qui entraîne et modifie, de génération en génération, les conceptions religieuses et philosophiques des hommes, un moment arrive toujours où la révélation première sur laquelle s'appuie une religion se présente dans des conditions devenues si inacceptables et mêlée à des affirmations si clairement reconnues fausses, qu'elle-même ne peut guère échapper au discrédit; elle n'est plus regardée par les auditeurs doués de si peu que ce soit d'esprit critique, que comme une construction toute humaine et désormais périmée.

Ses fidèles ne manquent pas de dire alors que le Maître inspiré d'autrefois a employé le langage et paru accepter les erreurs de son temps, pour ne pas déconcerter et mettre en défiance, par la proclamation inopportune de vérités de fait, les auditeurs que prétendait toucher son enseignement divin, éternellement vrai dans son essence et placé hors de l'influence des contingences. C'est l'explication que les

traditionalistes chrétiens apportent aujourd'hui encore aux défaillances évidentes de la Bible; après avoir longtemps refusé d'avouer ce qui pourtant ne saurait être nié sans manquer de bonne foi, et aussi, après avoir essayé de rendre inoffensives les contradictions entre le Livre et la Science par des explications, des commentaires, des adaptations et, pour tout dire, des déformations du texte, dont l'ensemble, incertain et variable, porte le nom de *concordisme* (1).

S'il demeure pourtant évident, pour l'observateur du dehors, que les inspirés, que les fondateurs des religions révélées, particulièrement, n'échappent pas à leur ambiance, il y a lieu de craindre que leur révélation pour durer, pour répondre aux besoins changeants et à la mentalité transformée de temps qui ne sont plus ceux où elle est née, subisse une suite ininterrompue de gloses, de retouches, d'altérations, qui n'ont aucun titre à se dire inspirées, mais qui, subissant les conséquences et portant les marques de la vie, représentent les mises au point successives qu'elle a exigées.

Cela est si vrai qu'il devient le plus souvent impossible de se rendre compte, à quelque distance, de ce qu'a été vraiment, de ce qu'a dit et voulu exactement un homme dont l'inspiration marque le point de départ d'un grand mouvement religieux. Chaque génération de fidèles ajoute ou retranche quelques traits à la figure du Maître, pour le rapprocher de l'idéal qu'elle s'en fait, et qui majore toujours sur celui que la tradition lui transmet; en même temps elle charge son enseigne-

(1) Voy. Houtin, *La question biblique au XIXe siècle* et *La question biblique au XXe siècle.*

ment authentique, ou déjà modifié par des commentaires qui, sous prétexte de l'éclaircir, l'adaptent aux besoins nouveaux et l'altèrent, de tout le poids des idées religieuses qu'elle sent en elle et autour d'elle. Nous reviendrons sur ce phénomène, qui est un de ceux où se voit le mieux la vie du dogme; je n'en parle ici que pour faire comprendre à quel point il est difficile de remonter à la source originelle des religions révélées.

Quant à la personne des fondateurs, elle devient indistincte à un point tel que de plusieurs d'entre eux on se demande sans paradoxe s'ils ont vécu vraiment. L'existence du Bouddha semble probable et, à force de précautions dans la recherche, on peut espérer retrouver, sous l'épaisse couche de légendes qui recouvre sa vie, quelques traits exacts, ou du moins acceptables comme tels; mais de Zoroastre nous ne savons rien; l'*Avesta* ne nous rapporte qu'une seule *histoire* qui le concerne directement : c'est celle de sa tentation par le Mauvais, qui le menace et lui offre l'empire de la terre pour le faire renoncer à son dessein; comme c'est là un trait qui se retrouve, par exemple, dans la vie du Bouddha et dans celle de Jésus, on peut croire qu'il n'est guère personnel. On prouverait quelque jour que ceux-là ont pleinement raison qui considèrent Moïse comme un personnage mythique qu'il ne faudrait point s'en étonner et Jésus s'entrevoit si mal à travers les récits de nos Évangiles que certains critiques hardis émettent des doutes sur la réalité de sa vie; je ne les partage pas, mais je ne puis les déclarer absurdes. Mahomet plus et mieux connu est, en dehors du Coran, fixé tout de suite après sa mort, environné de tant de légendes,

qu'aujourd'hui le commun des musulmans le voit sous un aspect qui n'a certainement pas été le sien et qui, même, l'aurait scandalisé s'il avait pu le contempler.

Et c'est plus que chaque génération, c'est chaque groupe ethnique et, en lui, chaque classe intellectuelle qui se représente à sa façon le Maître d'autrefois et interprète, comprend son enseignement en conformité de ses propres inspirations. On peut croire que le Mahomet prêchant du haut de sa chamelle blanche au Mecquois du VIIe siècle, celui que vénèrent les soldats de Moulaï Hafid et celui que conçoit un Persan instruit de nos jours, sont, au vrai, trois personnages distincts. Je n'ose pas croire que le Christ qui naviguait avec les Douze sur la mer de Galilée, se reconnaîtrait lui-même, à la fois dans le Sauveur qu'invoque un moine espagnol et dans le Maître que suit un théologien protestant libéral. Et j'entends bien que ces différences évidentes ne correspondent pas seulement à des fictions plus ou moins avouées, à des adaptations plus ou moins inconscientes, en tout cas purement subjectives, destinées à rendre utilisables en un temps pour lequel ils n'étaient point faits des préceptes toujours profitables en soi, mais bien à des représentations réelles, que l'on croit telles et que l'on produit comme telles : le protestant, qui voit en Jésus surtout un moraliste sublime, se donne l'illusion de se représenter « historiquement » le prophète galiléen (1), et le moine espagnol ne pense pas autre-

(1) Songer au débat entre Harnack et Loisy, provoqué par les conférences où le premier prétendait, *au nom de l'histoire*, ramener le Christ à la représentation que s'en faisait son protestantisme libéral; son contradicteur dénonça justement l'erreur fondamentale de la thèse dans *L'Évangile et l'Église.*

ment de son Dieu, mort en croix pour lui, instaurateur véritable de toute la foi et de toute l'Église.

Rien ne révèle mieux la souveraine puissance de la vie sur l'œuvre des inspirés; ils ne sont pas morts qu'elle les déborde déjà. Je n'en veux citer qu'un exemple, d'ailleurs connu et éclatant. Saint François d'Assise semble le type parfait de l'inspiré extatique, tout à fait inconscient, ou du moins insouciant des convenances sociales et aussi des nécessités politiques du milieu où il vit, uniquement dirigé par son merveilleux instinct de mystique dans sa conduite et son enseignement. Il s'était fait du Christ et de la vie chrétienne une représentation qui fut, je pense, la plus rapprochée de la réalité, je veux dire la plus conforme à la volonté de Jésus et à son exemple qu'ait jamais vu se produire l'Église; il rêvait d'amener ses contemporains à adopter un genre de vie véritablement *évangélique*, pendant que lui-même et l'élite qui accepterait la règle inspirée qu'il lui proposait, mènerait sur terre la vie *apostolique*. Tentative ingénue et hardie, qui ne paraît pas sans rapports avec celle de Tolstoï, puisque son but était, comme celui du philosophe russe, de faire de l'Évangile le code véritable de la société, tentative paradoxale aussi, sans doute, mais cependant capable de donner de l'inquiétude aux puissances ecclésiastiques.

L'esprit de la papauté n'avait alors rien d'idyllique; organisée pour conduire les hommes, qu'ils le voulussent ou non, dans les voies du salut, forte de leur consentement ou de leur habitude, elle n'était disposée à tolérer aucune concurrence. On ne pouvait accuser François de mauvaise intention; son humilité merveilleuse le gardait, non seulement de l'hérésie,

mais encore du plus petit mouvement d'orgueil et d'indépendance; il ne voyait pas lui-même le danger qu'il était; si bien qu'il semblait impossible de l'arrêter brutalement, ou seulement d'opposer à son touchant effort un obstacle trop visible. La politique ecclésiastique, avec la complicité inconsciente de l'esprit public, fit mieux que de combattre le doux rêveur; elle l'accabla de ses grâces et l'en paralysa; puis, au propre, elle escamota son œuvre et la fit sienne, en la transformant jusqu'au fond. Le saint *laïque*, modèle de vertu chrétienne vivante, active, spontanée et libre, ennemi, comme Jésus lui-même, du convenu et du factice, épris de réalité et qui rêvait de voir, sous sa parole et à son exemple, le monde comprendre enfin la vérité évangélique, s'en nourrir et en vivre, le réformateur social, se mua, par la volonté du pape, en simple fondateur d'ordre, en grand-maître honteux de couvents bientôt nombreux et riches, mais dont l'existence et l'esprit venaient à l'encontre de sa volonté et de son dessein. Ainsi, d'ailleurs, la vie proprement monacale eût paru à Jésus un non-sens, car c'était une nouvelle vie *pour tous*, la vie selon Dieu et en Dieu qu'il prétendait annoncer et non point la nécessité pour quelques-uns, que le monde blesse ou effraie, de se retirer loin de lui pour gagner sûrement le ciel. François d'Assise vit donc son rêve se briser sous ses yeux et son labeur si original se résorber dans l'ensemble des œuvres monacales, sur lesquelles et par lesquelles Rome fondait déjà son pouvoir; le mysticisme le sauva du complet désespoir, mais nous savons que déboires et tristesses ne manquèrent pas à ses derniers jours. Son erreur avait été de croire

l'Évangile plus fort que l'Église et l'esprit de Jésus plus puissant que celui du XIIIe siècle.

V

Les hommes qui contribuent le plus, par l'apport continuel des suggestions de leur foi vivante, à modifier les thèmes premiers de la révélation dont ils croient que toujours retentit leur conscience religieuse, sentent obscurément, mais de très bonne heure, le mouvement de la vie qui les entraîne et qui transforme leurs croyances ; c'est pourquoi ils éprouvent, tôt ou tard, le besoin de fixer par écrit ce qu'ils ont recueilli sur les origines de ces croyances, afin de se donner à eux-mêmes l'illusion de posséder la Vérité, qu'ils ne sauraient concevoir qu'immobile et immuable. Les grands fondateurs n'écrivent pas. La rédaction du *Pentateuque* par Moïse ou celle de l'*Avesta* par Zoroastre ne sont vraiment plus soutenables aujourd'hui ; le Bouddha, Jésus et Mahomet se sont contentés de parler ; leurs disciples ont recueilli leurs propos et ont fait effort pour les garder dans leur mémoire.

Et si les fondateurs n'écrivent pas, même lorsqu'ils vivent en un temps où l'écriture est d'usage courant, la raison principale en est qu'ils ne prétendent d'ordinaire apporter qu'un enseignement très simple et essentiellement pratique, un enseignement où le dogme se trouve réduit à presque rien, ou même parfois à rien. En ouvrant les voies de la parfaite vérité morale et du bonheur absolu, le Bouddha ne préco-

nisait aucun système de métaphysique; il s'appuyait sur des croyances dès longtemps admises dans l'Inde et sa révélation consistait uniquement à affirmer que quiconque suivrait ses préceptes et son exemple échapperait au malheur de revivre. Ses préceptes eux-mêmes n'avaient, à vrai dire, aucun caractère dogmatique; ils ne valaient que par l'usage; la vie patente du Bienheureux en offrait l'application parfaite et c'était la meilleure prédication qu'on en pût faire que de rappeler l'exemple de cette vie; la mémoire des disciples en devait garder le souvenir pieux, et, s'ils l'embellissaient, l'inconvénient ne semblait sans doute pas très grand au Bouddha lui-même, puisque le prestige de la vérité ne pouvait qu'y gagner.

Jésus, lui non plus, ne prétendait pas résoudre des problèmes transcendants par des considérations doctrinales; les très simples préceptes de vie qu'il apportait, le redoublement de piété et de confiance envers le Dieu de ses pères qu'il préconisait, n'intéressaient dans sa pensée que les hommes des derniers jours; sa révélation particulière tenait toute dans l'annonce de l'imminence du Royaume qui viendrait avant la fin de « cette génération » (1) et dans la dignité messianique que, selon toute vraisemblance, il s'attribuait. Pour le reste, sa propre vie semblait une illustration et un commentaire suffisant de son enseignement; à quoi bon confier à l'écriture des recommandations que la transformation du monde allait rendre superflues?

Quant à Mahomet, ce qu'il enseignait était tellement dépourvu d'abstraction, de complication et presque

(1) *Mt.* 16^{28}; *Mc.* 9^{1}; *Lc.* 9^{27}.

de suite, ses rares affirmations qui s'élevaient au-dessus de la pratique, comme celles qui avaient trait à la réalité de sa mission, à l'existence d'Allah, qui « seul est Dieu » et à la certitude de la récompense ou du châtiment futurs pour tous les hommes, étaient si bien préparées dans l'esprit des Arabes et semblaient si naturelles, ses prescriptions pratiques étaient si aisées à enfoncer dans l'usage courant, que le Prophète, d'ailleurs illettré, selon toute apparence, n'avait pas senti le besoin de recourir au calame et à l'omoplate de mouton pour en fixer la lettre.

Ce fut donc seulement après la mort du Bouddha, et nous ne savons exactement ni quand, ni pourquoi, ni par qui, que furent couchés par écrit les récits que les indianisants considèrent comme les plus anciens du canon rédigé en pâli, celui de l'Église bouddhique du Sud. J'imagine que la disparition successive des hommes qui avaient vécu dans la familiarité du Maître et se considéraient comme les témoins de sa doctrine, incita quelques fidèles à prendre leurs sûretés contre les hasards de la tradition orale, qui devaient pourtant leur sembler moins redoutables qu'à nous. De même, ce fut seulement lorsque la génération apostolique commença à descendre dans la tombe, sans que se levât l'aurore du Royaume promis, que s'imposa le désir de conserver par écrit l'enseignement que donnaient les Apôtres, car celui de Jésus lui-même ne pouvait plus être connu que par ce qu'en disaient ses disciples directs; et l'on se mit à rassembler les souvenirs de leur prédication et à en composer des recueils, d'où nos Évangiles sont sortis. De même encore, ce fut après une bataille

sanglante, qui fit une large trouée dans les rangs des vieux compagnons du Prophète, que son successeur, Abou-Beckr, ordonna de réunir ce que certains avaient déjà écrit, pour leur usage personnel, des préceptes révélés, et encouragea ceux qui en gardaient tout ou partie dans leur mémoire, à le confier aux scribes.

Dans tous les cas, et j'aurais pu faire entrer en ligne de compte les *Védas* aussi bien que l'*Avesta*, un intervalle plus ou moins long a séparé le temps où s'est produite la révélation initiale de celui où elle a été fixée par écrit; et cette opération capitale ne s'est jamais accomplie sur les indications ou sous le contrôle de celui en qui était descendue la révélation; mais tout au plus, et quelquefois seulement, sur les souvenirs de la première génération de ses disciples, c'est-à-dire après que sa doctrine a subi l'épreuve de la vie durant plusieurs années, durant toute une génération, ou davantage encore; et les conséquences de ce fait sont très graves; la suite de cette étude nous le montrera.

VI

Résumons-nous : sous sa forme la plus simple et la plus nette, la révélation doctrinale ne se manifeste jamais aux hommes qu'à travers un individu; ils savent d'elle ce qu'il leur en dit. Sous cet aspect, elle revêt toutes les apparences d'un phénomène subjectif, j'entends qu'elle semble, toute question d'imposture mise à part, la manifestation d'une émotion religieuse chez « le sujet » et d'une conclusion qu'il en tire; la véritable nature de l'une et le bien-fondé de

l'autre échappent également à l'investigation de ceux qui en entendent ou en contemplent l'expression. Qu'il s'entoure ou non de quelques précautions, qui ne peuvent, en dernière analyse, et selon leur état d'esprit, que leur donner l'illusion d'une vraisemblance, leur jugement est toujours un acte de foi, positif ou négatif. En fait, c'est ce jugement qui constitue l'assiette de tout le mouvement religieux que peut engendrer l'initiative du Maître inspiré et il se montre d'autant plus favorable à la révélation qui lui est offerte qu'elle exprime mieux les désirs, les aspirations et les espoirs du temps et du milieu où elle paraît.

Ce secret de sa fortune est aussi celui de son origine; elle est au propre un réflexe de la conscience d'un homme, particulièrement sensible aux impressions religieuses, un mouvement de son cœur qui se communique à son esprit, dans une ambiance où ont agi sur lui ces désirs mêmes, ces aspirations et ces espoirs, qui se retrouvent, sous des formes plus ou moins heureuses, dans sa révélation. Et ils s'y retrouvent parce que, véritablement, ils en forment la matière et la substance. Aussi, et inévitablement, chaque doctrine révélée, inspirée, ordonnée avec l'assistance divine, si simple soit-elle, porte toujours la marque de l'époque et du milieu où elle s'est produite et, considérée en elle-même, du point de vue historique, elle ne peut rester ce qu'elle a été d'abord, elle ne peut garder la complète immobilité qu'en se condamnant à une prompte décrépitude et à la ruine; une génération n'a point passé sur elle qu'elle semble désuète, et elle l'est.

En second lieu, la révélation fondamentale d'une

religion ne se fixe pour ainsi dire jamais sous sa forme initiale, laquelle, altérée déjà par une épreuve plus ou moins longue de la vie, avant que d'essayer de s'enfermer dans le Livre, achève vite de s'estomper ou de s'effacer dans toutes celles de ses parties que le Livre n'a pas recueillies ou n'a pas comprises; de la sorte, les générations qui viennent ensuite peuvent se donner l'illusion de posséder la pensée même du fondateur et la lettre de sa révélation divine; elles n'en possèdent plus, à la vérité, qu'une interprétation plus ou moins ancienne, une adaptation qu'elles n'entendent elles-mêmes qu'à la condition de la mettre d'accord avec leurs mentalités successives.

Quelques remarques, que nous suggérera l'examen du Livre, achèveront de rendre ces conclusions évidentes et les compléteront; surtout elles nous permettront de mieux comprendre de quel genre est le dogmatisme des révélations fondamentales; il nous paraît dès maintenant beaucoup moins compliqué que ne le sont les systèmes dogmatiques qui prétendent en sortir tout droit.

CHAPITRE III

Le Livre et le Canon.

I. — Pratiquement la révélation, c'est le Livre. — Comment Dieu est l'auteur du Livre. — Caractères communs aux grands Livres révélés ; ils enferment la Vérité éternelle; ils sont des Lois; des Codes de la vie pratique.
II. — Nécessité de l'authenticité du Livre. — Les grands corps d'Écritures sacrées. — Le Nouveau Testament. — Le Coran.
III. — Le Canon est la forme ordinaire de l'Écriture sainte. — Comment un livre entre au Canon. — Les principaux Canons. — Ils accusent plusieurs étapes rédactionnelles et portent la marque de l'évolution.
IV. — Dans quelles conditions se produisent les additions au Canon, et à quel moment de la vie d'une religion. — Constitution des grands Canons. — La Bible. — Le Nouveau Testament. — Caractère empirique de leur composition.
V. — Conclusion : l'inspiration du Livre est invérifiable. — La composition du Canon arbitraire. — Pourquoi les fidèles n'en sont pas choqués.

I

En fait, dans les religions révélées, la révélation, c'est le Livre sacré. Entendons-nous : le Livre peut ne pas enfermer toute la révélation, mais il en contient l'essentiel, au point que l'on peut dire que ce qui reste d'elle hors de lui, par exemple, dans la tradition, n'a, en théorie, de réelle importance que pour aider à le bien comprendre et à en tirer toutes les

conclusions nécessaires. Aussi chaque religion révélée fait-elle de grands efforts pour authentifier son Livre.

« Dieu, écrit quelque part M. Loisy (1), est auteur de la Bible, comme il est architecte de Saint-Pierre de Rome et de Notre-Dame de Paris. S'imaginer que Dieu a écrit un livre est assurément le plus enfantin des anthropomorphismes. » Il faut convenir que rarement les hommes sont tombés dans une naïveté aussi ingénue; cependant, nous lisons dans l'*Exode* 31 18 : « Et Il donna à Moïse, après qu'il eut cessé de lui parler sur la montagne du Sinaï, les deux tables du témoignage, tables de pierre écrites du doigt de Dieu. » N'était la singularité de l'image qu'il évoque, et qui ne saurait être longtemps tolérable, un tel Livre devrait inspirer une confiance absolue à ceux qui croient en lui, parce qu'il ne suppose aucun intermédiaire entre le dieu et les hommes qui suivent sa loi. On ne pourrait réclamer de révélation plus directe; l'opinion brahmanique elle-même, suivant laquelle l'inspiration des *Védas* est tellement stricte, ils reflètent si exactement la vérité éternelle, qu'on peut dire qu'ils ne sont pas écrits de main d'homme, donne déjà bien moins de sécurité : pour qu'on connaisse la vérité divine, il a fallu que des sages en reçoivent dans leur esprit l'image parfaite; qu'ils l'expriment par leurs moyens humains; que les autres hommes la conçoivent à leur tour et se la transmettent des uns aux autres, jusqu'au moment où l'écriture entreprend de la fixer, et cela fait beaucoup d'étapes entre le lecteur du Livre et la vérité initiale.

(1) *Simples réflexions*, Paris, 1908, in-12°, p. 42.

La tradition islamique a pris une position moyenne, puisque, attribuant à l'ange Gabriel la communication du Coran au Prophète, elle croit que le Livre sacré existait de toute éternité. écrit par Allah, « sur une table bien gardée », dans le ciel. Dès le temps de la dynastie abasside, certains croyants causèrent un scandale énorme en risquant l'opinion que le Coran avait été créé par Allah en vue de la réforme de Mahomet. Au reste, cette idée de l'éternité du Livre n'est pas sans grandeur, car elle enferme la conviction que la Loi divine « est quelque chose de fondamental, de primitif, de permanent et de sacré. C'est l'expression d'un ordre dont la raison est en dehors et au-dessus de l'humanité » (1).

Ainsi, l'enseignement du Bouddha se nomme la Dharma, entendons la Loi éternelle, que viennent patiemment prêcher à la terre les divers Tathâgatas, ou Bouddhas, qui s'y succèdent. Le Coran doit être considéré comme la simple reproduction dans le fonds et dans la forme du texte que porte « la table bien gardée » ; que si pourtant les exégètes y relèvent de ci et de là quelques variantes, il en faut chercher la cause dans les hésitations de mémoire des « porteurs du Coran », c'est-à-dire des compagnons du Prophète, qui en avaient appris par cœur des fragments plus ou moins longs et vinrent les réciter, sur l'ordre d'Abou Beckr, devant les scribes chargés de les coucher par écrit. Cependant cette foi en l'éternité et en l'immutabilité du Coran se heurte tout de suite à une grosse difficulté : le livre renferme des contradictions évidentes et les théologiens sont obligés d'y distinguer

(1) CARRA DE VAUX, *La morale de l'Islam*, ap. *Morales et religions*, Paris, 1909, in-8°, p. 191.

les versets abrogés des versets abrogeants; d'où il suit qu'Allah s'est évidemment repris et corrigé lui-même, et que son œuvre n'est pas éternelle dans toutes ses parties. On peut aussi s'étonner qu'il ne se soit pas contenté de communiquer à Mahomet l'expression définitive de sa volonté; mais si la théologie s'arrêtait devant des obstacles de ce genre, elle n'irait jamais très loin : il demeure entendu que le Coran, comme la Bible, c'est le livre de Dieu. De même, les Védas sont le *savoir* et l'Avesta est la *connaissance*, ou mieux la *révélation*. Quant à l'Évangile, il se donne comme un message apocalyptique, c'est-à-dire révélé, construit sur le fonds de l'Ancien Testament; comme la Nouvelle Loi, qui complète et, en fait, remplace l'Ancienne. Il apporte la connaissance parfaite (*gnosis* en grec); il enferme toute la révélation nécessaire au salut, c'est-à-dire, en somme, qu'il transmet, lui aussi, à l'homme, la vérité qui reposait en Dieu de toute éternité.

Et c'est là le caractère commun de tous ces Livres sur lesquels se fondent les diverses religions révélées; tous représentent une mise en forme, avec la collaboration plus ou moins directe, mais toujours décisive, de l'Être divin, de la Vérité certaine, éternelle et immuable. Tous, en second lieu, tendent, plus ou moins, à traduire cette Vérité sous forme de Loi; je veux dire à donner la plus grande place aux préceptes et la plus petite aux explications du vrai divin; à ce point que la confusion peut s'établir entre la religion et la Loi. Tous enfin, à côté de cette Loi religieuse, édictent des prescriptions pratiques, plus ou moins compliquées, sorte de statut organique de la foi, et qui, en raison même de leur caractère, devien-

nent promptement, pour les fidèles, capitales, voire tyranniques. Les observances légales, les interdictions alimentaires, les précautions relatives à la pureté rituelle tenaient bien plus de place dans les préoccupations religieuses des Juifs pieux, du temps de Jésus, que la méditation des vérités éternelles, ou seulement la vraie piété du cœur. Leur vie religieuse s'encombrait, on pourrait dire se nourrissait de *scrupules*, que Renan qualifie quelque part de « rouille de la religion », qui, en effet, la recouvrent et la rongent, en tout cas, la vident de tout sentiment spontané et vivant.

II

Pour que le Livre paraisse vraiment revêtu de l'autorité qui lui est indispensable, il faut qu'on ne puisse contester son authenticité, qu'on ne puisse douter qu'il sorte directement de la révélation divine, ou de l'espèce de dictée par Dieu que constitue l'inspiration. Les hommes qui s'appuient sur lui multiplient les affirmations les plus rassurantes, en sorte qu'on ne saurait contester sans blasphème la rédaction du Pentateuque par Moïse, ou, à tout le moins, par ses secrétaires, sous sa surveillance (1), pas plus que la rédaction du livre d'Esaïe par le prophète de ce nom, ou la composition du premier Évangile par l'apôtre saint

(1) Hypothèse admise par la Commission biblique pontificale à la date du 27 juin 1906. Voy. *Revue biblique*, juillet 1906, p. 349 et ss, ou DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 10e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, in-8°, p. 537.

Mathieu. De même, faut-il croire que les livres saints du bouddhisme enferment la pure doctrine du Bouddha, l'Avesta celle de Zoroastre et le Coran la parole certaine d'Allah, redite par Mahomet. S'il en va réellement ainsi, la Loi divine se présente dans le Livre avec les caractères propres à la vérité absolue : elle est complète et immuable ; elle enferme tous les dogmes nécessaires, attendu que Dieu n'a pu laisser en dehors de sa révélation primordiale quelque article de foi indispensable à l'homme, et ces dogmes sont assurés, comme elle-même, de l'immobilité dans la perfection, à dater du jour où le Livre est écrit.

Au vrai, chaque rédacteur d'un livre sacré prétend bien fixer la doctrine au point où il la met, ou la trouve, mais l'étude la plus superficielle de la religion dans laquelle il se range montre combien sa prétention reste vaine; et, d'une manière générale, elle prouve que les Livres, censés inspirés ou révélés, ne possèdent nulle part les caractères qu'ils s'attribuent dans toutes les religions.

Les Védas qui, dans la théorie, ne sont qu'une image de la Vérité éternelle, contemplée par quelques sages, portent en réalité la marque d'une longue évolution; leurs antécédents, aussi bien religieux que littéraires, se perdent dans la nuit des temps [1]; leur rédaction, si on leur adjoint les Brâhmanas, inspirés comme eux, s'étend sur plusieurs siècles et ils reflètent très naïvement, non seulement l'esprit religieux et philosophique des temps divers qui les ont vus naître, mais encore lès préoccupations courtisanesques et intéressées de leurs auteurs. Ceux-ci semblent

(1) On parle de 4.000 ans avant J.-C. pour les débris de la civilisation védique que l'on peut deviner dans le recueil sacré.

parfois se préoccuper beaucoup plus de gagner quelques vaches que de faire retentir aux oreilles des princes la voix d'Içvara ou celle de Brahma. Aussi bien de profonds désaccords se sont-ils produits entre les commentateurs indous sur l'origine de l'inspiration des Védas, sur son caractère, sur sa portée et même sur l'utilisation qu'il convenait de faire du Livre. Il ne présente, aux yeux du critique le moins difficile, ni l'unité de composition, ni l'unité de ton, ni surtout l'unité d'esprit et de doctrine qui justifierait la prétention qu'ont eue ses plus zélés fidèles de reconnaître en lui un reflet exact de la Vérité unique et éternelle.

Si l'on considère la littérature bouddhique dans son rapport avec la doctrine et la vie du Bouddha, qui, l'une et l'autre, représentent le principe de la révélation qu'elle enferme, elle n'offre évidemment plus aucune garantie de véracité. Je ne parle pas, naturellement, de tous les développements qu'elle a reçus hors de l'Inde; si l'on tient compte seulement du canon de l'Église indoue du Sud, on peut admettre que quelques-unes de ses parties remontent au siècle qui a suivi la mort du Bienheureux — et c'est déjà une faible garantie, — mais on reconnaît que leur ensemble est constitué par une série de développements de beaucoup postérieurs au Maître, de plus en plus étrangers à sa pensée et à son esprit, exécutés par des inconnus, à des dates différentes.

L'incertitude où nous laisse l'Avesta est plus grande encore et personne n'oserait, je pense, essayer d'y distinguer, après tant de surcharges et de rédactions diverses, ce qui peut y appartenir en propre à Zoroastre.

L'étude, plus facile, ou plus poussée jusqu'ici, de la Bible juive, du Nouveau Testament chrétien et du Coran, suffit d'ailleurs à nous fixer sur la valeur du Livre, en tant qu'il prétend enfermer une révélation et nous en offrir une expression *ne varietur*.

Longtemps, et maintenant encore, selon la foi de l'Église romaine, la partie la plus importante de la Bible, celle qui contient les prescriptions essentielles de la Loi, avec le récit des choses premières, de la création, de la chute d'Adam, du déluge, de la vocation d'Israël, le Pentateuque enfin, ou les Cinq Livres, a passé pour l'œuvre personnelle de Moïse, témoin fidèle, quand il rapporte les événements de son temps, et non moins fidèle secrétaire de Dieu, quand il explique, prescrit et commande. Or un examen attentif du Pentateuque, commencé au XVII[e] siècle par l'oratorien Richard Simon, à l'indignation éloquente et malheureusement aussi active de Bossuet, repris à pied d'œuvre au XIX[e] siècle et conduit en même temps des divers points de vue philologique, historique et religieux, aboutit à des constatations décisives. Elles prouvent de la façon la plus certaine que l'œuvre prétendue de Moïse, le Livre directement révélé ou inspiré par Jahveh, n'est qu'une combinaison souvent maladroite de plusieurs textes, dont la langue et le fonds révèlent des états de civilisation et des états religieux très dissemblables, c'est-à-dire des dates très différentes. De ces documents, quatre, au moins, ont pu être distingués et sont couramment désignés, dans les travaux des exégètes, par leurs noms, qui sont : l'*Élohiste*, le *Jahviste*, le *Deutéronome* et le *Code sacerdotal*. Il n'est pas même possible d'attri-

buer à Moïse leur mélange, attendu que, de toute évidence, il s'est accompli à une époque de beaucoup postérieure à celle où Moïse est censé avoir vécu; certains critiques radicaux, mais, à vrai dire, peu suivis, le font même descendre après le retour des Juifs de leur captivité de Babylone, c'est-à-dire après l'année 538 avant J.-C. On peut aller plus loin et affirmer qu'il est impossible de rapporter à Moïse, c'est-à-dire de faire remonter à son temps, aucun des quatre grands documents que je viens d'énumérer; tous les critiques libéraux en demeurent d'accord.

D'autre part, la comparaison entre les récits de la Genèse et les mythes babyloniens, aussi bien que celle que l'on peut établir entre la loi dite mosaïque et le code d'Hammourabi, fait, suivant une expression prudente du P. Lagrange (1), que « la part de Dieu » nous paraît « moins sensible » dans le Pentateuque. Enfin les singularités, les traits fâcheux et les erreurs matérielles que l'ouvrage contient achèvent de nous persuader qu'il revêt tous les caractères d'une simple compilation humaine; s'il a jamais renfermé quelque part une révélation originale de Jahveh, elle est devenue invisible, ou, du moins, méconnaissable, sous les apports dont l'ont recouverte les générations successives.

Les livres rapportés aux Prophètes dans la Bible ne supportent guère mieux l'examen critique; on a soutenu qu'ils étaient de rédaction postérieure au retour de Babylone; mais, sans aller jusqu'à cette extrémité, qui n'a pas rallié les suffrages des hébraïsants, et en admettant qu'il se reflète dans ces écrits,

(1) L'auteur ne l'applique d'ailleurs qu'à la loi civile des Hébreux.

au moins dans les plus vigoureux d'entre eux, de fortes personnalités parfaitement authentiques, on doit reconnaître que les livres prophétiques portent la trace de remaniements rédactionnels : par exemple, il faut admettre au moins deux Isaïe et la prophétie dite d'Habacuc est en réalité construite de pièces et de morceaux. Il est inutile d'insister, la preuve est faite. Sans doute une lecture suivie de la Bible donne une certaine impression d'unité, mais prenons garde qu'elle peut être produite, et qu'en fait elle est produite, par la ressemblance des préoccupations des divers auteurs, lesquelles tournent toutes autour de la puissance de Jahveh, de sa gloire, de sa vengeance, ou de sa bonté, et aussi par l'uniformité de leur esprit de Juifs, qui recouvre toutes les différences de leurs esprits d'hommes. Cependant, et malgré la probable mise au point opérée par les prêtres du IV[e] siècle avant J.-C., le Livre juif ne décèle point cette fixité initiale de doctrine que suppose la révélation divine; nous n'y découvrons pas une forme invariable de la foi et des mœurs, qui aurait une espèce de droit à s'identifier avec la Loi de Dieu. Tout au contraire, la Bible a trahi les prêtres qui, sous la domination perse, se trouvant les vrais conducteurs d'Israël, ont cru fonder définitivement leur théocratie sur elle, en la présentant comme l'éclatante justification du fait établi seulement après le retour de Babylone : la Bible nous apporte l'évidence d'une évolution religieuse des Juifs; elle est la négation même de cette immobilité dans la vérité que les gens du Temple restauré prétendaient lui faire garantir.

Il paraît presque aussi difficile d'attribuer à Jésus tous les enseignements du Nouveau Testament qu'à

Moïse ceux du Pentateuque. Il est certain que lui-même se croyait armé d'une mission divine, encore qu'il reste hasardeux d'en trop préciser le caractère : en tout cas, il n'agissait et ne parlait que dans la persuasion qu'il lui appartenait d'avertir son peuple de la prochaine venue du Royaume de Dieu, promis par les Prophètes, et de prêcher la repentance en vue du grand jour. Il ne prétendait point fonder une religion, mais seulement donner les règles essentielles, et plus encore l'exemple d'une vie salutaire, qui devait être pratiquée dans le cadre du judaïsme. Né juif, élevé parmi les Juifs, le Christ voyait et pensait en juif. Il n'entendait poser aucun dogme, établir aucun rite, organiser aucune Église, mais il désirait provoquer chez ses compatriotes, durant les derniers jours qui restaient à courir avant l'Événement attendu, le mouvement pieux qui les porterait à une transformation profonde de leur être moral et les rendrait dignes d'obtenir une place à côté de lui dans le Royaume. En dernière analyse, sa prédication n'apportait qu'une révélation très restreinte. Tous les Juifs attendaient le Royaume; lui annonçait son imminence; ils le concevaient d'ordinaire comme une bienfaisante transformation du monde, où règneraient les justes d'Israël, débarrassés des méchants par un Roi victorieux, armé de la puissance de Jahveh; lui, tout en acceptant le caractère matériel et disons *objectif* de la transformation ultime, rien ne nous autorise à en douter (1), ne la modelait pas sur le

(1) La doctrine qui veut que le Christ n'ait annoncé que le règne de la justice produit par une transformation morale (et par conséquent *subjective*) de chaque homme, est une conception de théologien, une adaptation de l'Évangile aux besoins modernes ; les textes, considérés sans parti pris, ne la justifient pas.

schéma que la tradition juive en avait établi, puisqu'il ne concevait point le Messie comme un guerrier; enfin, et c'est le point important, il pensait probablement, et peut-être il disait à ses intimes, qu'il était lui-même ce Messie que le Père placerait à sa droite, quand le moment choisi serait venu.

Rien de tout cela n'exigeait une Écriture nouvelle et, d'ailleurs, puisque « cette génération » ne passerait pas avant que ne s'accomplît la parole du Christ, à quoi bon et pour qui un Livre nouveau? Puisque pourtant cette Écriture s'est faite, puisque le Livre chrétien existe, il faut en chercher l'origine, sinon la substance, en dehors de la pensée de Jésus.

Nous pouvons croire que, dès le temps apostolique, certains fidèles se firent de petits recueils de sentences ou même de discours, attribués au Seigneur par ceux qui l'avaient connu et entendu; ils voulaient se mettre en garde contre les infidélités de leur mémoire et leur piété trouvait une satisfaction particulière, leur esprit de propagande un réconfort précieux et comme un argument palpable dans la possession d'un livret où la pensée authentique du Maître semblait matérialisée.

Il paraît en effet vraisemblable que les paraboles, bien ou mal comprises, les formules les plus frappantes de Jésus ont été ainsi recueillies et forment encore la partie la plus véridique de nos Évangiles synoptiques. Mais, d'abord, elles y sont disposées dans un ordre arbitraire, au gré du dessein particulier de chacun de nos trois rédacteurs, en sorte que leur cadre, au moins, a toutes chances de n'être pas authentique; en second lieu, elles s'y trouvent mêlées à quantité d'additions, de commentaires plus ou

moins avoués, de rapprochements plus ou moins tendancieux avec des textes de l'Ancien Testament, qui n'ont certainement plus rien de commun avec le véritable enseignement du Christ; il nous faut les rapporter soit à la prédication apostolique, soit à l'initiative des divers rédacteurs qui s'interposent entre les recueils primitifs et nos exemplaires. L'examen tant soit peu attentif de nos synoptiques nous montre, même dans le plus simple et le plus ancien des trois, l'Évangile selon Marc, plusieurs étapes rédactionnelles, qu'il a franchies avant que de venir jusqu'à nous. Ce n'est qu'au prix d'un travail long, minutieux et difficile qu'on peut espérer dégager les grandes lignes de la doctrine de Jésus du milieu des « vues de foi » des générations chrétiennes, pour lesquelles ont été rédigés et qui réellement ont inspiré nos Évangiles. Et l'on peut dès lors mesurer toute la distance qu'il y a entre des écrits mis en forme, au bas mot, quarante ou cinquante ans après la disparition du Maître et probablement retouchés encore plus tard, et le Livre sacré, parfaitement un dans sa révélation, dont la logique impose la notion à notre esprit, aussi bien que l'orthodoxie.

Encore ne parlons-nous que des Évangiles synoptiques, qui forment assurément la partie du Nouveau Testament où se reflète le mieux quelque chose de la pensée véritable de Jésus; que dire des autres écrits, réputés inspirés eux aussi, où s'achève la révélation écrite de la Nouvelle loi : le quatrième Évangile, les Actes des Apôtres, les Épîtres diverses, l'Apocalypse? Des Épîtres, par exemple, il faut bien avouer que ce ne sont que des écrits de circonstance, dont on se demande pourquoi ils se sont conservés plutôt

que d'autres et qui empruntent toute leur autorité au nom de leur auteur présumé. Quel intérêt dogmatique présente, par exemple, le petit billet à Philémon? Il figure dans le Nouveau Testament parce qu'il est attribué à saint Paul, mais n'importe quel chrétien de son temps, et même d'autre temps, aurait pu l'écrire. N'oublions pas, au reste, que l'attribution traditionnelle des Épîtres à tel ou tel écrivain sacré, n'est point entièrement ratifiée par la critique non confessionnelle; elle refuse à saint Paul l'épître aux Hébreux et les trois lettres dites Pastorales; elle lui en conteste plusieurs autres; elle ne se résigne pas davantage à rapporter à saint Pierre, à saint Jean, à saint Jacques, à saint Jude les petits écrits que leur prête la tradition orthodoxe. Elle va plus loin : elle nie que le quatrième Évangile puisse avoir pour auteur l'Apôtre saint Jean; elle se refuse même à voir dans cet écrit, si différent des Synoptiques, par l'esprit, le ton, la chronologie, le fonds, un Évangile véritablement historique; mais elle y reconnaît l'effort original et puissant d'un penseur qui a conçu et exprimé à sa manière, sans aucun souci de la réalité plate et vraie, la vie et la doctrine de Jésus; qui a peint, par le moyen de symboles plus ou moins profonds, les premiers temps de la foi chrétienne. La même critique ne reconnaît pas non plus dans l'Apocalypse une « vision » unique, confiée à l'écriture par l'Apôtre qui en avait été favorisé; elle y découvre plusieurs couches rédactionnelles et conclut que ce petit livre n'est autre chose qu'une œuvre composite, mise en l'état où nous la possédons vers la fin du règne de Domitien (95 ap. J.-C.).

Et ainsi le Livre de la Loi nouvelle, le Nouveau

Testament, nous apparaît, dans sa réalité, comme un recueil d'écrits disparates, où les opinions diverses, loin de se compléter, comme l'avancent les orthodoxies, se rapportent souvent à des tendances très différentes, se contredisent et se refusent à se placer côte à côte dans une combinaison unique. L'esprit des Apôtres galiléens qu'on entrevoit dans les Synoptiques, celui de saint Paul, celui du pseudo-saint Jean sont spécifiquement dissemblables et, en fait, ils suggèrent sur Jésus, sa nature et son œuvre des conclusions qu'il est difficile d'accorder autrement que par les méthodes théologiques de conciliation, auxquelles, en effet, rien ne résiste, parce qu'elles ne prennent aucun souci de l'histoire. Dans ce Livre chrétien se rencontrent des idées venues de bien des directions et à des moments très éloignés les uns des autres : opinions fort anciennes en Israël, reprises et rajeunies par Jésus, ou retrouvées par ses disciples juifs au fond de leur conscience, ramenées par l'habitude au premier plan de leur esprit; sentences originales du Christ; déductions rabbiniques introduites par Paul; spéculations alexandrines de forme philonienne, d'où part l'auteur du quatrième Évangile pour identifier Jésus au Logos; impressions de milieux purement judaïsants, ou conceptions de convertis venus de la gentilité hellénistique; tout cela trouve une place plus ou moins considérable dans le Nouveau Testament. Et la forme en est aussi composite que le fonds. Ce n'est point l'esprit et la doctrine du Christ lui-même qui s'y reflètent; ce sont, avec l'enseignement des Apôtres, les tendances diverses de la génération apostolique et, plus encore, de la post-apostolique.

Le Coran s'est trouvé mis à l'abri d'une partie des

reproches qui atteignent le Livre chrétien, examiné du point de vue où nous nous plaçons, par le mode de composition qui lui a été appliqué. Sur l'ordre d'Abou Beckr, un des secrétaires de Mahomet, Zaïd, réunit tous les fragments de l'enseignement du Prophète qui se trouvaient déjà couchés par écrit et il interrogea tous les « porteurs du Coran », c'est-à-dire ceux qui en avaient appris des morceaux par cœur; puis, quelques années après, sur les instructions du calife Osman, il constitua un exemplaire officiel et fit détruire tous les textes qui ne s'y conformaient pas rigoureusement; ce fut une grande simplification pour les commentateurs futurs. Il n'y a donc qu'un Coran, qui ne comprend qu'un livre et qui, selon toutes apparences, enferme la substance authentique de la doctrine du Prophète. Rédigé dans le temps et dans le milieu où Mahomet a vécu, j'entends tout de suite après sa mort et parmi les hommes qui l'avaient bien connu (1), il a subi aussi peu que possible l'influence de l'évolution, qui entraîne toute foi vers la majoration et qui change la physionomie des hommes et des choses. Cependant, quoique unique, le Livre musulman n'est pas un; je veux dire qu'une étude de son contenu prouve que ce que Mahomet a pris pour la révélation de la loi d'Allah, n'est qu'une combinaison médiocre, accomplie par lui-même, des éléments empruntés aux vieilles traditions arabes, et aux religions dont il avait quelque connaissance, celle des Juifs, celle des chrétiens et celle des Perses. La pauvreté spéculative de ce syncrétisme, probablement inconscient, lui fait une originalité et il en trouve

(1) Mahomet est mort en 632 et le califat d'Osman se place de 644 à 656.

une autre dans la couleur littéraire que le milieu qui l'a enfanté lui a donnée; mais qu'il se place de par son fonds en dehors des conditions vraisemblables de la révélation qu'il invoque, on ne saurait en douter.

III

Au reste, l'unicité du Livre est un phénomène particulier à l'Islam parmi les grandes religions révélées; la règle ordinaire est que le Livre soit un Canon, une collection de livres, d'où se trouvent multipliées, autant de fois qu'il entre d'écrits dans le Canon, les imperfections du Livre; attendu que, considéré isolément, chacun de ces écrits soulève les difficultés et réclame les réserves que, pris en soi, le Livre nous a imposées. D'autre part, c'est un problème parfois compliqué, voire insoluble, que d'élucider l'origine du Canon et d'expliquer sa composition. Dans la période où se forme une religion et où se constitue le corps de sa littérature sacrée, les hommes ne connaissent point nos scrupules touchant la probité littéraire et la critique d'authenticité; pour mieux dire, ils n'envisagent pas du tout cette double question comme nous.

Aujourd'hui, le plagiat passe, fort justement, pour une très vilaine chose, parce que l'écrivain qui en use cherche à s'éviter de la peine en profitant du travail d'un autre et à s'approprier des mérites qui ne lui appartiennent pas; or les auteurs d'un grand nombre de livres sacrés sont tout le contraire de plagiaires; ils prennent pour eux, en écrivant, toute la peine de la composition et ils en attribuent l'honneur à un

autre. S'ils publient leur œuvre sous le nom de quelque personnage antique et vénéré, c'est qu'en réalité ils ne prennent aucun souci de leur réputation personnelle; ils ne cherchent même pas, comme un Mac Pherson a pu le faire, à duper leurs contemporains et à s'assurer la gloire d'avoir retrouvé un ouvrage admirable que nul ne soupçonnait; le sort de leurs idées leur importe seul. Ils les croient bonnes et profitables, et, comme ils pensent bien que, s'ils les présentaient sous leur propre nom, elles rencontreraient les résistances auxquelles se heurte partout n'importe quelle initiative particulière, ils cherchent à les mettre au-dessus de toute discussion en leur prêtant une origine illustre.

Ils ne réussissent pas toujours dans leur entreprise, sans qu'il nous soit facile de comprendre pourquoi; mais ceux que les circonstances favorisent et qui parviennent à faire accepter leur fiction par un groupe suffisamment nombreux de leurs frères, peuvent parvenir à la gloire anonyme d'avoir ajouté un livre à la liste des écrits censés inspirés. Si les raisons qui expliquent, en ce cas, le succès ou l'échec nous échappent le plus souvent, nous voyons cependant qu'elles n'ont rien de commun avec ce que nous nommons la critique, laquelle n'a point de place dans les temps où se préparent les Canons; l'unique critérium qui s'y manifeste est celui que donne la confiance. Et la confiance s'accorde en vertu d'affinités parfois quasi indiscernables entre un livre et ceux qui le lisent; elles s'établissent par l'accord subtil de la pensée de l'auteur et des aspirations à peine conscientes des lecteurs, par une sympathie que provoque le tour et la forme de cette pensée, au moment

où elle se produit et qui ne naîtrait ni à un autre moment ni dans un autre milieu.

Lorsque cette confiance nécessaire accueille un écrit, qu'elle lui donne autorité parmi quelques communautés importantes, durant une génération ou deux, sa fortune est presque assurée pour l'avenir. Au vrai, les chrétiens de nos jours ne comprennent ni ne sentent l'Apocalypse, sortie d'une mentalité qui leur est devenue normalement étrangère; de même les Occidentaux du IIe siècle n'éprouvaient guère de sympathie pour le IVe Évangile, composé dans quelque cénacle asiate; et pourtant l'Apocalypse a sa place au Canon, dont aucun orthodoxe ne songe à la faire sortir, parce qu'à un moment donné elle a exprimé admirablement les impressions et les aspirations d'un groupe considérable de fidèles; le IVe Évangile était accepté généralement, dès le temps d'Irénée, dans le dernier quart du IIe siècle, parce qu'il favorisait une tendance puissante parmi les chrétiens instruits, en les rapprochant de leurs habitudes philosophiques, et une autre, encore plus forte parmi les simples, qui les poussait à identifier le Christ à Dieu.

Chacun des grands Canons sacrés a son histoire plus ou moins obscure, et plus ou moins élucidée dans l'état présent de la science, qui n'a point porté une part égale de son effort sur tous à la fois; ils n'auraient point d'histoire du tout, ou, du moins, elle serait très brève, si les traditions qui attribuent tel livre à tel temps et à tel auteur supportaient l'examen; il en va malheureusement d'autre sorte.

A ne considérer dans les Védas que l'unique Rig

Véda, le plus important, du point de vue purement religieux, il paraît qu'il a été rédigé par des poètes nombreux, rangés par famille, et dont on ne peut dire le plus souvent s'ils ne sont pas des personnages tout à fait légendaires. Quelle que soit d'ailleurs l'époque où se placerait leur vie, si elle a quelque réalité, il est clair qu'ils n'ont fait que broder sur un vieux fonds de traditions longtemps orales et qu'ils ne peuvent se réclamer que de l'inspiration littéraire. L'ensemble de la littérature védique, de notre point de vue particulier, semble un chaos, où se retrouvent les traces, chronologiquement très distinctes, des préoccupations tout humaines de ses divers rédacteurs, et il faut une bonne volonté intrépide pour y reconnaître l'unité d'une doctrine révélée. Le Bouddhisme possède deux Canons : celui de l'Église du Nord et celui de l'Église du Sud ; ils ne se ressemblent pas ; celui du Nord, d'ailleurs mal fixé, est beaucoup plus vaste que l'autre, mais tous deux sont également composites, c'est-à-dire faits de pièces et de morceaux différents, quant à leur date et leur origine. L'Avesta qui nous reste n'est plus qu'une série de fragments du Livre attribué à Zoroastre et qui formait, semble-t-il, un ouvrage très vaste ; il suffit cependant à nous prouver que cet ouvrage constituait un Canon que composaient des écrits dissemblables par le sujet qu'ils traitaient, par la langue et par la date.

Il nous est, au reste, à peu près impossible de pénétrer les raisons qui ont déterminé les combinaisons de tant d'éléments disparates dans les Canons du védisme, du bouddhisme et du parsisme ; tous trois, en revanche, nous prouvent dans les trois

religions dont ils sont censés fixer la doctrine constante et véritable, l'action victorieuse et fatale de l'évolution. D'âge en âge, la religion, toujours proclamée immuable, change, parce que change le sentiment religieux de ses fidèles, et son Canon nous permet d'entrevoir la marche, ou du moins les grandes étapes de sa transformation.

IV

Ce changement n'a point de limite, parce qu'il est lié à la vie et il ne s'arrête qu'avec elle; cependant le Canon se clôt longtemps avant que les croyances dont il constitue le fondement visible ne cessent de vivre. On en voit assez bien la raison essentielle; l'évolution d'une religion se développe assurément d'un mouvement continu tant que cette religion est vivante, mais non pas suivant une vitesse constante; parfois elle semble si lente que le changement qu'elle produit, d'une génération à l'autre, demeure pratiquement insensible; d'autres fois elle se précipite; c'est quand une idée nouvelle et féconde, ou une préoccupation particulièrement active, acquiert droit de cité dans le sentiment religieux des fidèles. Alors seulement il paraît avec évidence que la religion a fait une acquisition considérable, et alors peut naître le désir de la justifier par un écrit, qui aurait sa place dans le Canon. Mais, pour que le Canon l'accepte, il ne faut pas qu'un trop long temps se soit écoulé depuis la dernière addition qu'il a subie; autrement son antiquité paraît trop vénérable pour supporter une modification et le postulat de la révélation, qui assure

son autorité, le protège définitivement. L'addition pourtant nécessaire prend, en ce cas, la forme modeste d'un commentaire, d'une interprétation du texte sacré, ou de la tradition qui l'accompagne, et, nous le verrons bientôt, qui reste toujours bien plus souple que lui.

En fait, c'est durant les premières générations qui la pratiquent qu'une religion rassemble ses éléments dogmatiques fondamentaux et c'est dans le même temps que s'établissent les bases de son Canon. Mis à part ce phénomène commun à toutes les doctrines religieuses, l'originalité de chacune d'elles se manifeste dans les facilités plus ou moins grandes qu'elle offre aux majorations de foi et aux additions canoniques. Plus une religion est spécifiquement dogmatique, j'entends plus vite elle atteint à une dogmatique compliquée, plus elle est réfractaire à l'amplification canonique; mais, en revanche, plus elle favorise le commentaire, la mise au point théologique de ses affirmations premières. Il peut arriver d'ailleurs et il arrive, dans le judaïsme, par exemple, dans le christianisme, dans l'islam, qu'une autorité acceptée par les fidèles ferme le Canon, soit pratiquement, soit en droit : à partir du moment où elle s'est prononcée, aucun écrit ne peut prétendre à la dignité canonique, même s'il passe pour inspiré, comme le serait, au jugement d'un catholique, une lettre du pape écrite *ex cathedra*.

Il ne faut pas attacher, nous le constaterons, une importance exagérée au fait qu'un livre figure ou non au Canon : tel ou tel traité de saint Augustin tient plus de place dans la foi chrétienne que l'épître de Jude. L'islam se range en apparence à l'écart des

autres religions, parce que son Canon, d'ailleurs aussi peu dogmatique que possible, se réduit au Coran, et nous savons quelles circonstances exceptionnelles, quelle application décisive de l'argument d'autorité, expliquent qu'il en soit ainsi ; mais, à côté du Coran, s'est développée une double littérature ; l'une, qui a cherché à recueillir les innombrables traditions, ou *hadîts*, par lesquelles se complète et s'assouplit le Livre ; l'autre qui combine le Livre et les hadîts en commentaires plus ou moins ingénieux. C'est dans cette littérature qu'il faut étudier le mouvement réel de la foi islamique.

Quelques remarques sur le Canon de la Bible juive et celui du Nouveau Testament achèveront de préciser les observations précédentes.

Il est probable que la plus grosse part de la littérature juive, antérieure à l'exil, se rapportait à la religion ; en tout cas, il ne survécut guère à la ruine des deux royaumes juifs par les Chaldéens que des écrits de caractère religieux ; le *Cantique des Cantiques*, qui n'est au fond qu'un poème érotique, se trouva sauvé de l'oubli, parce qu'on le rapportait au grand roi Salomon. Nous ne saurons jamais ce qui s'est perdu au cours du désastre ; en tout cas, il semble vraisemblable que les prêtres, autour desquels se reconstitua le peuple juif, quand le roi des Perses eut permis aux exilés, gémissant *super flumina Babylonis*, de rentrer dans leur pays, prirent soin de rassembler tout ce qui survivait de la littérature sacrée, de la mettre en ordre, de la reviser et aussi de l'approprier à leurs desseins particuliers. Pourquoi les livres conservés avaient-ils survécu et non

pas d'autres? Jouissaient-ils déjà avant l'exil d'une autorité particulière et, en ce cas, sur quoi exactement se fondait-elle? Constituaient-ils déjà une espèce de Canon et d'après quelles règles s'était-il établi? Autant de questions auxquelles il paraît difficile de répondre avec assurance, faute de renseignements dignes de foi.

Qu'il ait existé, avant la conquête chaldéenne, une ou plusieurs collections de livres vénérés, telles que celles qui sont attribuées à Esdras et à Néhémie, il se peut; mais, certainement, elles n'étaient ni officielles ni fermées. La codification qui semble avoir été conduite par les prêtres du IVe siècle et qui, peut-être, divisa les écrits qu'elle retint en trois groupes, la Loi, les Prophètes, les Hagiographes, avait vraisemblablement aussi le désir et la prétention d'être définitive, de se faire accepter, par conséquent, pour un Canon véritable. Si tel fut son dessein, elle ne le réalisa pas : la production des livres disposés à réclamer une place dans le Canon continua et de rudes débats s'engagèrent, surtout à partir du second siècle avant J.-C., sur l'autorité qu'il convenait de leur accorder; peut-être même sur celle que méritaient plusieurs des écrits acceptés par les gens du Temple. Le développement du *rabbinisme*, c'est-à-dire de l'étude laïque des textes religieux est le phénomène le plus remarquable de la vie juive postérieurement au retour de Babylone et il se manifesta partout où les Juifs se trouvèrent en nombre, aussi bien en Mésopotamie, que beaucoup d'entre les exilés n'avaient point quittée, qu'à Alexandrie, où une grosse juiverie s'implanta, sous les Ptolémées, et en Palestine même. Avant que de se mettre d'accord, les rabbins

disputèrent longtemps et quand l'historien juif, Josèphe, à la fin du Ier siècle, nous donne une liste des livres saints (1), il ne fait que se conformer à l'opinion *moyenne* des rabbins palestiniens. Beaucoup d'entre eux élevaient encore des objections graves contre le livre d'*Ézéchiel*, contre l'*Ecclésiaste*, contre le *Cantique des Cantiques*, contre le livre d'*Esther*, même contre les *Proverbes*. Dans le même temps, les rabbins d'Alexandrie discutaient aussi et ils inclinaient à la bienveillance pour quelques ouvrages postérieurs au retour de Babylone. C'est pourquoi lorsque, au IIe siècle après J.-C., la majorité des docteurs de Palestine se rallia à une liste, qui s'imposa peu à peu aux synagogues, elle eut à triompher d'un Canon alexandrin, qui comprenait, en plus du Canon palestinien, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, les deux livres des *Macchabées*, ceux de *Judith*, de *Tobie* et de *Baruch*. En réalité, ces écrits avaient été choisis parmi quantité de pseudépigraphes qui couraient dans les synagogues de Palestine et d'Égypte, durant les trois siècles qui précèdent notre ère, sans qu'il nous soit toujours possible de discerner les raisons de leur fortune. Le livre d'*Hénoch*, par exemple, ou les livres III et IV d'*Esdras*, qui n'ont point trouvé place même au Canon alexandrin, ne nous paraissent, à vrai dire, ni plus ni moins dignes de confiance, ni plus ni moins authentiques que la *Sagesse*, dite de Salomon, ou le livre de *Daniel*.

En définitive, les querelles, les hésitations et les divergences des rabbins nous prouvent qu'ils ne disposaient point d'un critérium unique et certain

(1) JOSÈPHE, *C. Apion.*, 1, 8.

pour décider de l'authenticité, à plus forte raison de l'inspiration d'un écrit. Ils se sont prononcés sur des considérations qui nous échappent le plus souvent, mais qui, à en juger par celles que nous connaissons, n'auraient plus de quoi nous toucher. Le Canon de la Bible juive palestinienne s'est constitué par une sorte d'empirisme tendancieux, en fonction des idées et des sentiments du sacerdotalisme juif et du rabbinisme, postérieurement au retour de l'exil et il a accueilli des ouvrages fort divers par le caractère, le sens et la date,

Il n'en a pas été autrement du Canon de la Bible chrétienne, qui a, en somme, accepté la liste alexandrine, en ce qui regarde l'Ancien Testament; quant au Nouveau, il s'est constitué, comme son aîné, empiriquement. Dès la fin de la génération apostolique, il circulait divers écrits d'où la foi pouvait tirer profit, c'étaient ces recueils évangéliques dont nous avons déjà parlé et des épîtres attribuées à de saints personnages, particulièrement à saint Paul; personne n'avait qualité pour faire un tri parmi eux et chacun d'eux suivit sa destinée pour son compte. Leur nombre s'accrut à la fin du Ier et au commencement du IIe siècle et, chaque auteur écrivant selon son esprit propre et son dessein particulier, cette littérature sacrée présentait assurément les plus étonnants contrastes; au reste, nous en pouvons juger encore : il suffit de lire bout à bout l'Évangile selon Marc, l'Évangile selon Jean, l'Épître aux Romains et l'Apocalypse. Chaque Eglise se constituait, pour son usage et son édification, un recueil plus ou moins étendu, parmi toutes ces œuvres qui s'offraient à son choix.

Les rapports fréquents que les communautés en-

tretenaient entre elles, d'abord par l'intermédiaire des missionnaires itinérants que l'Esprit poussait à aller prêcher la vérité, puis par les lettres et les réunions de leurs évêques, quand l'épiscopat monarchique fut partout organisé, au courant du IIe siècle, tendaient évidemment à établir une certaine uniformité entre ces listes particulières; mais la nécessité de constituer un véritable Canon n'apparut clairement que le jour où se manifestèrent les grandes hérésies, celles des gnostiques de toute origine et celle de Marcion, vers le milieu du IIe siècle. Les premiers, pour justifier leurs spéculations, souvent extravagantes et toujours étrangères à l'esprit de l'Évangile, répandirent des écrits qu'ils rapportaient aux Apôtres, ou firent des éditions tendancieuses des Évangiles; le second, qui ne reconnaissait d'autre Apôtre véritable que saint Paul, se fit un Canon où ne figuraient que les épîtres pauliniennes, peut-être quelque peu arrangées, et l'Évangile selon Luc, revu et corrigé. Les chrétiens de la grande Église, qu'on peut dès lors appeler *catholique*, en même temps qu'ils se groupaient plus étroitement autour de leurs pasteurs, pour mieux tenir tête aux loups, et qu'ils précisaient les articles de leur règle de foi, pour distinguer la vérité ancienne, ou réputée telle, de l'erreur nouvelle, portaient leur attention sur les livres qui circulaient. Leur critique éveillée et d'abord exercée par les productions gnostiques et marcionites, s'appliqua aussi aux œuvres antérieures; ce ne fut cependant qu'à la fin du IVe siècle, en un temps où, grâce à l'activité de la correspondance entre les évêques et à la fréquence des conciles et synodes, l'Église vivait réellement d'une vie commune, au moins superficielle, nonobs-

tant les grandes différences qui séparaient toujours l'Orient de l'Occident, que le Canon définitif se fixa.

Ce fût donc entre le IIe et le IVe siècle que la foi orthodoxe laissa tomber de la liste de ses livres sacrés des écrits qui avaient eu des chances plus ou moins sérieuses d'y rester, comme l'Évangile selon les Égyptiens, celui selon les Hébreux, divers ouvrages attribués à saint Pierre ou à saint Paul, le *Pasteur* d'Hermas et d'autres encore. Il est visible que plusieurs des livres définitivement acceptés au Canon, avaient, dans certains milieux, rencontré de vives résistances qui duraient encore au IIe siècle, tels l'Épître aux Hébreux, les Épîtres dites de Jacques et de Jude, la seconde Épître de Pierre et l'Apocalypse.

En une certaine mesure, on peut dire que des arguments de critique intervinrent dans la constitution de ce Canon catholique, puisque la question d'authenticité fut agitée à propos des écrits gnostiques, des pseudo-pétriniens, des pseudo-pauliniens et de tous les pseudo-apostoliques. Les éditions tendancieuses de Marcion obligèrent aussi les orthodoxes à songer aux interpolations et aux suppressions possibles, dans les textes censés authentiques. Cependant la critique textuelle ne joua, en l'espèce, qu'un rôle très accessoire et les chrétiens se décidèrent surtout pour des raisons qu'ils demandèrent à l'usage et à la tradition des grandes Églises; si bien que l'exégèse libérale de nos jours se trouve obligée de contester la plupart des attributions traditionnelles des écrits du Nouveau Testament et de penser que plusieurs livres exclus du Canon n'y auraient pas fait plus mauvaise figure que ceux qui s'y trouvent.

Mais aujourd'hui, le Canon ne peut plus être

modifié. A la fin du IVe siècle, il ne se justifiait que par l'usage et le consentement commun des Églises; au XVIe siècle, les Réformés prétendirent le raccourcir de quelques écrits de l'Ancien Testament, qui n'appartenaient qu'à la liste alexandrine; alors, le Concile de Trente intervint, consacra solennellement l'usage ancien de l'Église catholique et proclama authentiques et inspirés tous les livres de la Bible latine, ou Vulgate, tels que le Moyen Age les avait lus. On peut croire qu'en confirmant la tradition sur ce point, les Pères ne prirent aucun souci de la mettre d'accord avec les exigences de la critique textuelle, ni même de la critique tout court; en sorte que le Canon chrétien, comme le Canon juif, n'est bien qu'une liste de livres distingués par la foi ou la piété, entre beaucoup d'autres semblables ou analogues, et constituée elle-même empiriquement, après de longues hésitations et de notables désaccords entre les intéressés.

V

Des considérations qui précèdent, voici donc les conclusions qui ressortent : d'abord l'inspiration du Livre, tout comme la révélation qu'il prétend parfois enfermer, demeure parfaitement incontrôlable; toutefois, ce n'est là, pour nous, qu'une remarque accessoire, puisque nous ne cherchons pas à vérifier le bien-fondé du dogme, mais seulement à comprendre sa genèse.

En second lieu, le Livre ne fait jamais autre chose que refléter les idées de son auteur; s'il cherche à être impersonnel, celles du temps et du

milieu où il est composé. Dans la religion où il prend place, il ne peut que fixer un moment de la foi; plus il se rapproche des origines du mouvement religieux auquel il se rattache, plus il est simple, moins il contient de formules dogmatiques; et cela revient à dire qu'il ne représente encore qu'un développement de la foi court et médiocre.

Enfin, le Canon s'offre à nous comme une collection quasi arbitraire d'écrits composites et qui ont, parfois, subi des remaniements, des mises au point, au cours de plusieurs rédactions successives, jusqu'au moment où ils s'immobilisent dans le recueil réputé sacré.

Pour peu qu'il soit étendu, ce recueil nous révèle non seulement des tendances assez différentes entre les auteurs de ses diverses parties, comme celles qui se manifestent entre, je suppose, l'Évangile selon Marc, les Épîtres de Paul et le IVe Évangile, mais encore des dissemblances de milieu et de temps. Les fidèles qui, dans la suite des siècles, attachent à chacune de ces parties une vénération sensiblement égale, ne sont point choqués ni même frappés des dissemblances qui devraient les opposer l'une à l'autre. La raison en est d'abord qu'ils ne les rapprochent pas pour les critiquer, mais seulement pour les obliger à se compléter réciproquement, en sorte que saint Jean est censé avoir dit ce que les trois autres Évangélistes ont omis, sans les contredire jamais; ensuite, et surtout, très vite, la foi les dépasse toutes et, pour continuer de les entendre, il ne faut plus les lire selon l'esprit vrai de leur premier, ni même selon celui de leur dernier rédacteur; il faut les interpréter, les éclairer, les compléter, avec le secours de ce qu'on nomme la Tradition, qui peut, elle aussi, passer pour

inspirée et qui, dans la réalité, n'est pour ainsi dire, que le résidu solide, mais toujours plus ou moins plastique, de la vie religieuse. Grâce à la Tradition, l'immobilité que les textes sacrés devraient assurer à la foi et qu'ils prétendent, en effet, lui donner, se trouve réduite à n'être qu'une illusion; elle s'évanouit dès qu'on la regarde avec attention.

CHAPITRE IV

La Tradition.

I. — Définition de la Tradition. — Son caractère véritable et sa prétention à l'immobilité. — Son importance par rapport à l'Écriture. — Deux types de traditions : la tradition des Pères; la tradition apostolique.

II. — La tradition des Pères. — Est-elle constante? — Elle ne vaut que par l'autorité de l'Église. — Elle forme l'appui de la théologie. — Rôle et caractère de la théologie. — Comment elle-même évolue.

III. — La tradition apostolique. — Pourquoi elle n'offre aucune sécurité. — En quoi elle sert à justifier l'organisation ecclésiastique et les rites. — Ce qu'elle est historiquement dans l'Église chrétienne. — Combinaison de la tradition des Douze, de celle de Paul, de celle de Jean. — Le symbole des Apôtres. — Histoire analogue de toutes les traditions du même genre.

IV. — Il n'existe vraiment qu'une seule Tradition : le testament du passé changeant. — Comment elle devient une Écriture de second ordre. — Or, le péril qui la menace le plus, c'est la fixation par écrit. — La vie exige alors l'interprétation.

I

En soi, le mot *tradition* désigne la transmission, de génération en génération, d'un souvenir, d'une doctrine ou d'une pratique; appliqué à une religion révélée, et en tant qu'il intéresse sa dogmatique, il désigne la révélation non écrite, révélation que le Maître premier a confiée à ses disciples et qui s'est

gardée par la parole et la mémoire, ou addition à l'enseignement du Fondateur, que Dieu a jugé utile de faire connaître aux hommes, d'ordinaire par la voie de l'inspiration. Ainsi définie, la Tradition revêt nécessairement la même autorité que l'Écriture puisqu'elle sort de la même source; le concile de Trente a donc à la fois marqué l'origine, le caractère et la portée de la Tradition catholique quand il a dit qu'il recevait et vénérait à l'égal des Écritures saintes, les traditions relatives à la foi et aux mœurs, qu'elles soient sorties d'un enseignement du Christ resté oral, ou que le Saint-Esprit les ait dictées, et qui se sont conservées sans interruption dans l'Église catholique (1). Il n'est guère que le catholicisme à placer ainsi sur le même plan — *pari pietatis affectu et reverentia*, écrivent les Pères de Trente — l'Écriture et la Tradition; cette dernière n'est point habituellement si favorisée, en théorie du moins. Dans le christianisme même, beaucoup de protestants n'attachent aucune importance à tout ce qui n'est pas l'Écriture; ils pensent, et il faut convenir que c'est une opinion soutenable, que Dieu a mis dans le Livre tout ce qu'il a jugé utile que l'homme connût. D'autres subordonnent la Tradition à l'Écriture, lui reconnaissant seulement le droit d'interpréter dogmatiquement et d'expliquer le texte saint; ce qui revient à lui restituer son rôle essentiel, celui par lequel elle est l'agent primordial de l'évolution dogmatique, attendu que s'il lui appartient d'interpréter et d'expliquer le Livre, le Livre ne peut être bien compris que par son intermédiaire et elle

(1) *Conc. Trid.*, *Sessio 4 :* Traditiones... tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas.

devient, en somme, le critérium de la foi. Seulement, comme la foi change évidemment, on reconnaît, à regarder les choses de près, que la Tradition la suit; que sa prétendue fixité, au lieu de la transmettre immuable de génération en génération, n'est, en réalité, qu'une perpétuelle adaptation, lente assurément et souvent imparfaite, mais nécessaire à sa vie, comme à toute sa vie. De sorte qu'en définitive, et si paradoxale que paraisse la formule, c'est la foi qui est, au vrai, le critérium de la Tradition, et, par son intermédiaire, de l'Écriture. C'est là une vérité que la suite de notre discours rendra plus évidente.

Toutes les religions fondées sur un Livre révélé ont à côté de lui établi une Tradition; elle ne devient, à vrai dire, tout à fait nécessaire qu'à partir du moment où le Canon se ferme définitivement; mais on ne voit pas comment, après cela, il serait possible de se passer d'elle, sans renoncer à la vie, car c'est par elle seule que les textes sacrés gardent la souplesse qui leur permet de s'adapter à des états différents du sentiment religieux.

Au reste, le mot tradition s'applique, en réalité, à deux compléments distincts de l'Écriture. L'un est représenté par des enseignements que le Fondateur a donnés, que l'écriture n'a pas recueillis, mais que ses disciples ont eu soin de garder dans leur souvenir et de transmettre à ceux qu'ils ont instruits : telle est la *tradition apostolique*, qui complète le Canon chrétien; les Apôtres sont censés avoir confié aux fidèles qu'ils ont formés le dépôt de plusieurs instructions capitales du Christ, grâce auxquelles plusieurs points tout à fait essentiels de la doctrine chrétienne ont pu se fixer, par lesquelles, au moins, ils se sont justifiés. L'autre

complément, issu de la Tradition, ne se présente pas, à vrai dire, avec la prétention de compléter l'Écriture; il ne veut que l'expliquer; en donner, lorsqu'elle n'est pas claire, une interprétation droite ; telle est, dans le catholicisme, ce qu'on nomme « la doctrine des Pères de l'Eglise », que l'orthodoxie présente comme un véritable cours d'exégèse et dont les diverses conclusions font autorité. Dans le fond, c'est une erreur de croire que la doctrine des Pères se réduise à une explication de l'Écriture ; non seulement, parce qu'elle en enferme un grand nombre d'explications forts différentes, reflets d'états d'esprit, de sentiments et de milieux très divers, et qu'on juxtapose plus qu'on ne les accorde ; mais encore et surtout parce que toute exégèse qui n'est pas purement critique, qui a, par conséquent, pour but l'application à des besoins religieux nouveaux de textes anciens, ne les explique qu'en les déformant ; elle en modifie les plans, mettant en pleine lumière une idée que le texte laisse dans la pénombre, ou inversement; elle en change l'esprit; elle y ajoute et en retranche.

Un exemple pour me faire mieux entendre : lorsque des théologiens protestants libéraux, comme M. Harnack(1), lisent les Évangiles, ils y cherchent la loi de leur conscience religieuse actuelle; ils en laissent tomber tout ce qui leur paraît dépendre directement du milieu historique où Jésus s'est formé et a vécu, et en réduisent l'*essence* à la confiance filiale que le chrétien doit placer en Dieu le Père, et à quelques préceptes moraux. Ce faisant, ils adaptent l'Évangile à leurs besoins et ils lui donnent peut-être la seule

(1) A. Harnack, *L'essence du Christianisme*, trad. française, Paris, 1908.

utilisation qu'il soit susceptible de recevoir de nos jours, mais ils mutilent l'enseignement de Jésus; ils négligent ce que lui-même considérait comme l'essentiel dans la Bonne Nouvelle : l'annonce de la venue imminente du Royaume de Dieu. Et lorsqu'ils entendent par le règne de la justice la transformation morale de l'individu, et qu'ils se fondent sur un texte unique de Luc, 17 20-21, pour affirmer que « le Royaume de Dieu est en nous », ils essaient de donner raison à ce seul texte, qui reste obscur, contre beaucoup d'autres qui sont clairs et nous représentent le Royaume comme une transformation matérielle, extérieure à nous; ils transposent et, théoriquement parlant, ils faussent la doctrine du Christ. Ainsi fait encore Tolstoï, qui applique les préceptes de Jésus à des sujets qu'il n'avait point considérés, et en tire des conclusions qu'il n'avait point prévues. De même ont fait tous les Pères.

II

La doctrine des Pères de l'Eglise s'est officiellement — je veux dire selon l'opinion romaine — constituée entre le temps des Apôtres et celui de Grégoire le Grand (mort en 604); mais, durant cette longue période, la foi chrétienne a subi bien des influences de sens divers et traversé bien des crises; d'autre part, les hommes nombreux qui l'ont exposée et défendue, et dont l'ensemble constitue l'imposant bataillon des Pères, ne se ressemblaient ni par l'esprit, ni par les préoccupations. Plusieurs d'entre eux, tels Tertullien, Origène, saint Augustin, saint Jérôme

se trouvaient doués d'une puissante originalité, incapable de se plier complètement aux opinions de personne. On juge des disparates que doit présenter dans ces conditions l'exégèse et toute la doctrine des Pères.

A la vérité, les opinions trop particulières, émises par tel ou tel de ces écrivains sacrés, n'ont point duré et la tradition qui sort de leurs œuvres ne représente qu'un florilège très artificiel d'arguments et d'explications, qui, négligeant les singularités et les contradictions, n'a recueilli que ce que le sens moyen des fidèles était capable d'accepter. De sorte qu'en dernière analyse, c'est l'approbation que lui donne l'Église d'âge en âge qui fait l'autorité de la tradition patristique, bien plus que la sainteté des Pères eux-mêmes. C'est l'Église qui choisit dans leurs écrits, qui approuve leurs opinions ou fait des réserves, qui leur demande les appuis de son enseignement présent. Or, l'Église, c'est la modératrice de la foi vivante ; elle n'est pas toujours maîtresse de lui fixer sa direction, mais elle tempère son ardeur et, pour ainsi dire, la canalise ; c'est elle qui, selon les nécessités de l'heure, puise dans l'arsenal des Pères les arguments qu'elle juge utiles et elle les présente comme elle le croit à propos, avec les commentaires et les compléments convenables, sans prendre souci plus qu'il ne convient de la place qu'ils occupent dans l'œuvre où elle les trouve, non plus que de l'esprit qui animait leurs auteurs dans les circonstances particulières où ils ont écrit.

La tradition des Pères, si on la cherche dans la lecture directe et suivie de leurs écrits, ne s'y manifeste point semblable à celle que les théologiens

y découvrent ; replacées dans leur ambiance, les idées qui la composent perdent leur caractère d'opinions absolues et immobiles, proférées par des personnages d'exception et favorisés de dons spéciaux du ciel, pour retrouver la souplesse de la vie, sous la plume d'hommes véritables, tout remplis des aspirations, des désirs, voire des passions, des préjugés et des erreurs de leur époque. Changeantes et diverses selon les temps, les milieux et les auteurs, elles nous représentent au mieux les hésitations, les essais, les échecs et les réussites d'une doctrine toujours en mouvement, toujours complétée et jamais complète.

La tradition des Pères, celle qui explicite, complète et, en fait, domine et tyrannise l'Écriture, n'est donc, au fond, qu'une abstraction ; en tant que corps d'arguments ecclésiastiques, elle figure une construction théologique authentifiée, garantie par l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit. Comme on l'a justement remarqué (1), les Pères paraissent beaucoup plus soucieux de montrer leur foi que de la démontrer ; la démonstration, c'est l'œuvre propre du théologien, qui prétend se placer en dehors de toutes les contingences et raisonner dans l'absolu *de Deo rebusque ad Deum spectantibus*, de Dieu et des choses divines.

Toutes les religions révélées aboutissent fatalement à la théologie, laquelle, à la bien regarder, n'est que la mise en ordre et en formules des données de la foi, envisagées du point de vue de la logique et de la raison. Dès que la foi a quelque peu vécu, elle se complique ; les tendances diverses qu'elle peut subir

(1) M. Hébert, *L'évolution de la foi catholique*, p. 61.

la peuplent de contradictions; la naïveté des consciences religieuses, souvent riches et fécondes, mais imprévoyantes, comme il s'en trouve dans les milieux populaires, lui impose des conceptions obscures ou singulières; alors elle ne peut plus se passer du théologien qui explique, éclaircit, concilie, codifie et, au besoin, se jette au travers de l'idée dangereuse. Si la théologie se bornait à ce rôle indispensable, elle ne dépasserait jamais son principe et ferait de bonne besogne; malheureusement elle prétend aussi fixer la foi, l'emprisonner définitivement dans ses formules, l'obliger à ne penser, à ne sentir que par elle et c'est là une entreprise déraisonnable et nuisible.

Elle n'y réussit pas, il est vrai, et, dans la réalité, elle est constamment débordée par le sentiment religieux, en sorte qu'il lui faut se rajeunir de temps en temps pour garder son importance au jugement des fidèles; elle le fait rarement de bonne grâce et toujours en protestant que les changements qu'elle consent n'intéressent que la forme de ses affirmations; *nove non nova* reste sa devise. Mais toutes les théologies ont leur histoire, dont l'existence seule suffit à prouver qu'elles ont subi des transformations, qu'elles ont évolué; elles sont obligées de le faire, bon gré mal gré, tant que vit la religion où chacune se place. Ne l'oublions pas, d'ailleurs, il entre nécessairement dans tout système de théologie un élément qui devient très vite caduc; c'est ce qu'on peut appeler l'élément intellectuel.

Les âmes religieuses ne prennent souci que de leur vie intérieure; elles sentent et vibrent sans logique et sans système, si bien que leurs sentiments et leurs impressions, par lesquelles se manifeste leur foi, en-

core que dirigées plus ou moins par une règle qui n'est, au vrai, que la formule de leurs aspirations et de leurs croyances moyennes, sont loin d'offrir la cohérence, la clarté, l'équilibre que réclame le théologien. Lui, ne sent ni ne vibre, s'il reste dans son rôle; il comprend, coordonne et explique; mais il comprend avec son esprit et, je dirai, en fonction de sa formation intellectuelle; il coordonne selon un certain idéal de clarté et d'harmonie qu'il porte en lui et qui pourtant ne dépend pas que de lui, mais aussi de son éducation, de son milieu et de son temps; il explique conformément aux postulats de sa raison, qui ne sont pas absolument les mêmes d'âge en âge. En d'autres termes, la chaîne sur laquelle court et se tisse la trame de sa pensée est faite de tous les éléments de sa culture générale; toutes les données de la philosophie et de la science de son temps, s'il est instruit, en sont les fils, qui donnent au tissu sa tenue et sa résistance. Mais bientôt ces fils-là s'usent et tombent en poussière, car il est dans la nature de la science de se transformer en s'amplifiant, d'élargir sans cesse ses horizons, de modifier ses points de vue, et la philosophie la suit dans son progrès, sous peine de se réduire à une vaine logomachie. Il en résulte qu'au bout d'un temps plus ou moins long, et qui varie avec l'allure même de l'évolution intellectuelle, le système théologique le mieux conçu et le plus habilement combiné, perd ses appuis et s'effondre en un enchevêtrement confus d'idées et de raisonnements, qui n'offrent plus aucun sens pensable à des hommes devenus tout à fait étrangers à la formation intellectuelle de ses auteurs.

L'expérience de cette vérité est facile à faire : qu'un

homme cultivé, mais ignorant de la théologie orthodoxe, lise aujourdhui le symbole de Nicée et qu'il cherche à le traduire en langage moderne, à l'exprimer en concepts qui représentent à son esprit des idées véritables et non plus seulement des combinaisons verbales, nul doute qu'il n'y parvienne pas; et pourtant les hommes du IVe siècle prétendaient mettre une pensée vivante sous les formules maintenant mortes et inertes. Une étude, poussée du même point de vue, de la théologie de saint Augustin, ou de celle de saint Thomas d'Aquin, ou de celle de Luther, serait plus longue et plus difficile; elle serait surtout retardée par la rencontre d'une foule d'idées justes, fortes et toujours vivantes, mais qui ne sont point proprement théologiques; elle conduirait pourtant à la même constatation : le cœur ne bat plus, le cerveau ne pense plus pour nous dans ces grands corps autrefois animés d'un souffle puissant et si vivifiant que des siècles en ont vécu.

Il est donc fatal que tous les systèmes théologiques s'écroulent comme les systèmes philosophiques, que les formules, un instant triomphantes, soient éliminées par d'autres, qui auront le même sort un jour et tomberont dans l'oubli. Cependant chacun de ces systèmes se flatte de dominer toutes les contingences et, en même temps, tout en éclairant la tradition, de rester fidèle à son enseignement. Cette illusion est favorisée le plus souvent par ce qu'on peut appeler le *processus* de l'évolution du sentiment religieux. Sans doute, il se produit de temps en temps dans les religions des mouvements de grande amplitude, parfois très violents et, en apparence, brusques, qui modifient plus ou moins profondément l'orientation du

sentiment religieux et de la pensée religieuse; on peut les comparer aux révolutions du monde politique. La prédication du Bouddha, celle de Jésus, celle de Mahomet, celle de Luther, pour m'en tenir aux noms les plus connus, peuvent, en effet, passer pour de véritables révolutions religieuses; le triomphe du modernisme dans l'Église catholique en serait une également.

Toutefois, ces crises aiguës, après lesquelles il peut sembler que la vie religieuse recommence à pied d'œuvre son édifice séculaire, ne sont jamais aussi originales, ni, dans le fond, aussi radicales qu'elles le paraissent. Elles ne diffèrent point en cela des révolutions politiques et, tout comme ces dernières, elles marquent les points d'aboutissement de mouvements obscurs, d'origine souvent très lointaine. D'un autre point de vue, elles marquent une suite bien plus qu'un recommencement. Si elles n'étaient préparées par rien et ne se produisaient pas dans un milieu favorable, elles ne réussiraient pas; c'est pourquoi on peut dire qu'elles marquent simplement le moment où l'équilibre est rompu, dans un milieu religieux donné, entre des formes et des formules théologiques déjà anciennes et désuètes, et la foi toujours active, ou, si l'on veut — et plus généralement — le sentiment religieux toujours vivant, dont elles n'ont pu fixer plus d'un instant la marche infatigable. Dans une religion constituée, c'est par lente infiltration que les idées nouvelles se glissent peu à peu sous les formules anciennes; on ne les remarque pas d'abord parce qu'elles se font toutes petites et semblent très modestes; on dirait qu'elles vont au-devant des idées consacrées par la théologie et

qu'elles s'empressent pour les servir, pour leur faciliter l'accès de l'esprit des hommes formés autrement que ceux d'autrefois. Tant que le progrès de la culture intellectuelle reste lent et de faible portée, elles sont elles-mêmes peu nombreuses et peu actives, mais qu'il survienne une période où la pensée philosophique ou scientifique précipite son allure, où comme au XIXe siècle, par exemple, le nombre et l'importance des découvertes positives, dans toutes les branches de la science, modifient profondément la position de tous les grands problèmes que les hommes agitent, alors leur nombre à elles-mêmes, et leur force, et leur audace grandissent rapidement et c'est la lutte nécessaire entre elles et la théologie. Bien compris, le modernisme n'est qu'un réflexe, lentement développé, de l'esprit scientifique du XIXe siècle sur le sentiment religieux de forme catholique, et, une fois arrivé à son terme, on l'a vu heurter de front les théologiens de la Tradition orthodoxe.

Un tel mouvement peut bien assurément continuer à tenir compte de la tradition des Pères et, en fait, pour nous borner à notre dernier exemple, plusieurs modernistes se sont réclamés d'elle, mais, de toute évidence, les novateurs et les conservateurs ne la considèrent pas du même point de vue et ne l'exploitent ni dans le même esprit ni selon la même méthode.

Les premiers cherchent en elle la justification de leur attitude; ils lui demandent de prouver que la foi a toujours vécu dans le devenir, d'attester, par sa propre évolution, qui est manifeste, la réalité et la nécessité d'un mouvement perpétuel et d'une adaptation des formules de la foi aux besoins religieux des hommes, que la suite des temps crée différents; ils font,

au reste, bon marché de la théologie des Pères, de leurs raisonnements, de leurs arguments et de leurs systèmes, que le temps a souvent vidés de sens.

Les seconds, tout au contraire, obstinément attachés à des conceptions qu'ils croient absolues, et auxquelles ils prêtent le divin privilège d'enfermer toute la vérité religieuse, se refusent à reconnaître que, sur des points essentiels, saint Justin, Tertullien, Origène, saint Augustin n'ont point pensé de même, et ils ne demandent à ces morts illustres que des mots, des formules, qui confirment les leurs et semblent les autoriser à présenter les conceptions auxquelles ils s'attardent comme le legs imprescriptible d'une Tradition inspirée. Leur résistance sera d'autant plus longue que les idées-pivots de leurs systèmes remontent plus haut dans le passé et ont été acceptées par un plus grand nombre de générations successives ; elle doit pourtant être vaincue un jour, car la durée de la religion qu'elle prétend défendre est strictement attachée à sa défaite. Peut-être que la victoire des novateurs marquera un changement de formes et de formules tel qu'on pourra croire à l'avènement d'une religion nouvelle : ce sera le cas de répéter *natura non facit saltus* et de ne pas s'arrêter à l'apparence; une fois de plus le sentiment religieux évoluant aura trouvé les formes qui lui convenaient; des théologiens surviendront qui lui forgeront des formules, déjà dépassées par quelques-uns quand elles seront acceptées par tout le monde.

Ainsi, en droit comme en fait, la tradition des Pères et j'entends par là toutes les traditions de toutes les religions révélées qui prétendent trouver un principe de fixité dogmatique dans les écrits de personnages

vénérables, semés au cours de plusieurs siècles, la tradition des Pères, dis-je, est incapable d'immobiliser la foi, et son existence toute seule suffit à déceler, sous l'identité des préoccupations théologiques, le mouvement incessant du sentiment religieux. A peine est-il besoin de démontrer que l'autre forme de tradition, celle dont la tradition apostolique nous offre un type excellent, et qui prétend transmettre oralement, de génération en génération, des enseignements professés par le Maître inspiré d'autrefois, d'abord n'offre aucune sécurité, ensuite, et c'est pour nous le point essentiel, n'échappe pas, elle non plus, à l'universelle loi du changement.

III

Dès l'abord, quand on cherche à faire la part de ce qui appartient en propre à la tradition apostolique, on découvre qu'il faut lui rapporter la justification de tout ce qui, dans l'Église chrétienne des premiers siècles, revêt un caractère pratique et représente un élément d'organisation. Puisque Jésus annonçait l'imminent établissement du Royaume de Dieu, il n'avait pas même songé à poser les principes de la société ecclésiastique chrétienne; moins encore à organiser son clergé et à lui donner des rites; c'est là une des constatations les plus sûres de la critique moderne et aucun des textes évangéliques qui semblent la contredire ne résiste à l'examen. Aussi bien les premiers chrétiens assemblés, fidèles à l'esprit de leur Maître et à son enseignement, gardant, par conséquent, dans leur cœur, la vive espérance de son prochain retour (la

parousie) et la certitude du grand jour promis, ne cherchèrent-ils point à former des Églises organisées.

Ils vivaient côte à côte fraternellement dans la prière et les œuvres, dans l'anarchie aussi; je veux dire sans qu'aucune autre autorité que celle de Dieu, manifestée par le Saint-Esprit, s'étendît sur eux. Les Apôtres eux-mêmes les édifiaient, les conseillaient, jouissaient parmi eux d'un crédit tout spécial, mais, à proprement parler, ils ne leur commandaient pas, comme fait un évêque à ses ouailles, et, dans l'assemblée où s'agitaient les petits intérêts communs, Pierre ou Jean devaient parler et persuader pour faire prévaloir leur opinion; ils ne l'imposaient pas d'autorité; le livre des *Actes des Apôtres* suffit à le prouver.

Ces premiers fidèles pratiquaient deux rites : d'abord celui du baptême, que Jésus n'avait certainement pas institué, qu'il n'avait même pas imposé à ceux qu'il avait convertis lui-même, mais que les Apôtres avaient emprunté à la pratique juive de leur temps, en y ajoutant le sens d'un renouvellement complet, d'une renaissance véritable du baptisé. En second lieu, les chrétiens d'alors rompaient le pain ensemble et ils attachaient à cet acte la valeur d'un rite de communion. Il n'est point aisé d'expliquer avec certitude son origine, mais il semble de plus en plus certain, du moins, que le Christ lui-même ne l'avait point ordonné et que les Apôtres l'avaient tout au plus déduit de ce qu'il avait fait et dit au cours du dernier repas qu'il avait pris en leur compagnie. Il est très vraisemblable que les mots « faites ceci en mémoire de moi », et même « ceci est mon corps... ceci est mon sang », représentent des explications, des gloses apostoliques, postérieures à la mort du

Christ. Ainsi, les deux rites fondamentaux de la vie chrétienne, le baptême et l'eucharistie, qui devaient recevoir, dans la suite des temps, le second surtout, des commentaires doctrinaux très profonds, sortaient non point de l'initiative du Maître, mais de la conscience apostolique; ils exprimaient, sous une forme frappante et d'un symbolisme évident, deux conclusions de foi de la première génération chrétienne : nécessité d'une transformation radicale de l'être moral de chaque fidèle; nécessité égale de l'amour de tous les fidèles en Dieu *par* le Christ, au nom du Christ.

Mais le jour attendu et promis ne vint pas; Jésus, remonté vers son Père, ne reparut plus au milieu des siens, qui, condamnés à passer sur la terre un temps dont il leur fallut renoncer à deviner le terme, durent aussi s'organiser pour la vie. Peu à peu chaque communauté devint comme un petit État, avec ses finances, son lieu de réunion, son assemblée, ses administrateurs temporels, élus ou désignés par le Saint-Esprit. Quand les divagations des illuminés, ou les entreprises des malintentionnés, vinrent affirmer la nécessité de distinguer nettement entre les deux voies qui s'offrent aux hommes, celle du salut et celle de la perdition, la petite Église se donna des surveillants, chargés d'écarter d'elle les intrus dangereux, et, par la force des choses, ces hommes-là prirent aussi en main l'enseignement de la vérité; au courant du IIe siècle, ils devinrent les évêques, sur qui reposait la vie religieuse et la vie matérielle de chaque troupeau. Au-dessous d'eux, s'organisa toute une hiérarchie de fonctionnaires ecclésiastiques, auxquels les fonctions mêmes qu'engendrait la nécessité don-

nèrent naissance : prêtres, diacres, lecteurs, exorcistes.

En ce temps-là, on crut tout naïvement que ce qu'on voyait avait, à peu de chose près, toujours existé et l'on répéta de confiance que les Apôtres, allant de ville en ville, avaient, partout où ils s'étaient arrêtés, établi des évêques, des prêtres et des diacres. Toute la hiérarchie se justifia ainsi et se justifie encore par la tradition apostolique, et l'œuvre de nombreuses années, construite peu à peu sur les ruines des vieilles coutumes et par l'établissement progressif d'usages nouveaux, imposés eux-mêmes par de nouvelles conditions d'existence, ou par les nécessités de défense contre les ennemis du dehors et du dedans, passa pour être sortie, de toutes pièces, de la volonté réfléchie des Douze; ces derniers n'avaient d'ailleurs fait, pensait-on, que suivre les instructions du Christ et l'inspiration du Saint-Esprit.

Le développement des rites et leur transformation en sacrements, signes sensibles d'une grâce particulière de Jésus, suivit une marche analogue et parallèle. Les cultes antiques ne savaient point se résoudre à n'être qu'*en esprit et en vérité*; ils exigeaient des cérémonies compliquées et plus ou moins symboliques; le christianisme ne put point échapper aux exigences de l'ambiance où il se développa et, lui aussi, devint ritualiste. De ses rites, que sans le vouloir, et presque sans le savoir, il emprunta, en les adaptant à ses besoins propres, aux cultes qui l'entouraient, les principaux, ceux qui se rapportaient aux objets les plus importants (le pardon des péchés, l'amour de l'homme et de la femme, la préparation à la mort, la collation des fonctions ecclésiastiques)

en dehors du baptême et de l'eucharistie, revêtirent peu à peu un caractère particulier; on leur reconnut une vertu exceptionnelle et telle qu'une intervention spéciale du Christ pouvait seule l'expliquer.

Nous n'avons pas à rechercher ici les raisons qui fixèrent à sept le nombre des sacrements que reconnaît encore l'orthodoxie romaine; mais nous devons remarquer que ces sacrements ne sont point primitifs, que l'historien entrevoit leur naissance et suit les étapes de leur développement dans les textes des premiers siècles. Avec la meilleure volonté du monde, il est impossible de les faire remonter à l'enseignement de Jésus et, en tout cas, les Évangiles ne leur apportent aucune justification directe; les théologiens n'eurent que la ressource de les appuyer sur la tradition apostolique : Jésus-Christ est censé les avoir institués lui-même, quant à la matière et quant à la forme; quiconque en doute tombe sous le coup de l'anathème lancé par le concile de Trente (*Sessio 7*); si les textes évangéliques ne les visent point explicitement, c'est, dit-on, qu'afin d'éviter les profanations de la part des païens, les Apôtres ont jugé à propos de n'en transmettre qu'oralement la notion et la pratique à leurs disciples.

Et c'est ainsi que la tradition apostolique légitime et justifie tous les progrès accomplis dans l'organisation de l'Église et du culte au cours des siècles. En un sens, cette affirmation orthodoxe n'est point inexacte, car, à vrai dire, c'est sur l'exemple des Apôtres, en mettant d'accord, avec ses besoins pratiques et son sentiment religieux, les institutions et les rites que le passé lui léguait, comme les Apôtres avaient fait à l'égard de l'enseignement et des exemples

de Jésus, que chaque génération chrétienne a façonné l'Église qui répondait à son esprit, jusqu'au jour où, cédant à la nécessité d'opposer aux Réformés un bloc doctrinal aussi compact que possible, le concile de Trente a stérilisé cette féconde tradition en la fixant, en lui imposant la désastreuse tyrannie de la formule écrite. C'est de ce jour-là qu'est né virtuellement le conflit entre l'orthodoxie romaine, prisonnière de ses formules, désormais difficiles à modifier, et l'esprit moderne, transformé depuis lors par le normal développement de la Renaissance. Mais, considérée du point de vue historique, la prétendue tradition apostolique, moins aisément contrôlable que la tradition patristique, porte, à son égal, d'un bout à l'autre des siècles chrétiens, et jusqu'au concile de Trente, la marque évidente d'une incessante évolution. Et même, qui songera à la peine que certains modernistes catholiques ont prise, ces années passées, pour mettre la Tradition d'accord avec la Science et prouver que cette Tradition même conduit logiquement à une entente entre la foi et l'esprit critique, pensera que les décrets et canons de l'illustre assemblée, qui a inspiré la Contre-Réforme, subissant la loi inévitable, n'ont réussi qu'à fixer un moment de l'évolution catholique; l'autorité que l'Église romaine attache encore à des décisions en grande partie périmées dans la pratique, constitue la cause principale des difficultés croissantes qu'elle voit se dresser devant elle dans la société contemporaine.

La tradition apostolique, telle que l'entend l'orthodoxie, c'est une suite d'affirmations, souvent revisées et mises au point par des théologiens, et qui, dans

la réalité, représente un choix, sorti du hasard ou de circonstances, au contraire, très complexes, entre des tendances, des usages, des préceptes, venus de directions très diverses, éprouvés par la conscience chrétienne et finalement acceptés par elle, pour un temps plus ou moins long, ou définitivement rejetés. A part ceux qui se rapportent au baptême et à l'eucharistie, que les Apôtres n'entendaient assurément ni comme saint Augustin, ni comme saint Thomas, ni comme les Pères de Trente, ni, à plus forte raison, comme un moderniste de nos jours, on ne voit pas un seul des préceptes dont se compose la tradition apostolique qui puisse justifier humainement sa prétention à sortir de la volonté du Christ; pas un même dont on puisse dire, avec un semblant de certitude, qu'un Apôtre l'a posé et que depuis, ni dans le fonds ni dans la forme, il n'a bougé.

En revanche, que d'occasions s'offrent à l'étude de l'historien, sans sortir même des premiers siècles de l'Église, où la tradition apostolique a couru le risque de graves transformations, disons plus vrai, où elle les a subies! Nous possédons un petit traité fort ancien, car il date du commencement du IIe, peut-être même de la fin du Ier siècle et qui, sous le titre de *Doctrine des douze apôtres* (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), nous offre un manuel pratique de vie chrétienne à l'usage de communautés syriennes, très voisines par le temps, le pays et l'esprit des Églises apostoliques. L'enseignement qu'elle renferme, l'organisation ecclésiastique qu'elle reflète, ne sont déjà plus tout à fait primitifs et la foi chrétienne a vécu peut-être depuis trois quarts de siècle; pourtant on aurait de la peine à y retrouver, même à l'état de traces, les sept sacre-

ments, la discipline et la règle de foi du concile de Trente. Mais ce qu'on y voit clairement, c'est un sentiment légitime de défiance à l'égard des novateurs, des inspirés que pousse l'Esprit, ou qui se réclament de lui, sans qu'on puisse jamais savoir au juste s'ils disent vrai; elle se donne comme la norme invariable par rapport à laquelle on doit juger les enseignements des diverses espèces de prédicateurs itinérants qui visitent les communautés. Cette préoccupation fondamentale de sa discipline fait déjà d'elle un ouvrage ecclésiastique au premier chef; et ce caractère est encore accentué par la prétention qu'elle suppose d'arrêter le progrès dogmatique.

Que la *Didaché* reflète assez exactement la prédication des Douze, je suis disposé à le croire, mis à part, peut-être, quelques retouches postérieures à sa rédaction première; mais, au temps même où les Douze parcouraient les pays syriens, un autre Apôtre commençait d'enseigner sur les confins de l'Arabie et sa doctrine s'éloignait sensiblement par l'esprit et même par le fonds, de celle que répandaient Pierre ou Jean; c'était un pharisien fils de pharisien, né à Tarse, en pays grec, tout à fait étranger, par sa culture, aux humbles Galiléens en qui Jésus avait placé sa confiance. Il n'avait jamais vu le Maître vivant, mais il racontait qu'un jour, sur le chemin de Damas, il lui avait parlé au cours d'une apparition miraculeuse et qu'il avait reçu de lui, directement, une mission apostolique particulière. En d'autres termes, saint Paul enseignait en vertu d'une révélation personnelle. Traduit en langage critique, cela revient à dire qu'ayant reçu des chrétiens de Damas les notions primordiales et encore très simples de la foi chré-

tienne, il les avait raisonnées conformément à ses propres habitudes de pensée et en avait tiré des déductions auxquelles ni les Douze ni le Christ ne songeaient. Cependant, saint Paul réussit : il fonda des Églises nombreuses; il amena à la vérité, la sienne, qu'il croyait de bonne foi celle du Maître, beaucoup de ces demi-juifs qui foisonnaient dans les grandes villes de la Méditerranée orientale; il fut reconnu comme Apôtre par les frères de Jérusalem et ses idées s'enracinèrent dans la conscience chrétienne, à côté des enseignements des Douze. Sa *tradition*, en grande partie conservée dans ses lettres, s'établit à côté de la leur et commença d'agir sur elle, comme le prouve une étude attentive des Évangiles synoptiques. Or, il n'ajoutait rien moins aux conceptions des Apôtres galiléens qu'une représentation entièrement nouvelle de l'origine, de la personne, de la mort du Christ, et le dogme de la Rédemption, sans parler d'une version particulière de la Cène, qui, plus que tout, a contribué à transformer la pratique première de l'eucharistie en sacrifice chrétien, et ce mémorial du repas suprême du Maître en sacrement tout enveloppé de dogmes; le tout justifié, en dernière analyse, dans la foi orthodoxe, par la Tradition apostolique.

Tradition apostolique aussi la conclusion de foi, assurément surprenante pour les disciples directs de Jésus et scandaleuse pour des Juifs, par laquelle l'auteur du IVe Évangile commence son livre : le Christ, c'est une incarnation du Logos de Dieu, qui était « au commencement » avec Dieu et qui est lui-même Dieu. Saint Paul enseignait déjà qu'il fallait voir en Jésus un « homme céleste », et même qu'il était

Esprit (πνεῦμα)(1). Ainsi, de deux points différents de l'horizon chrétien, partaient des opinions d'où bientôt sortira le dogme de l'absolue divinité du Christ. Nous ne nous avancerons pas trop en supposant qu'une pareille affirmation aurait plongé les Douze dans une surprise voisine de l'indignation. Et pourtant, les opinions de saint Paul, aussi bien que celles du IVe Évangéliste, n'ont le droit de s'imposer à la foi qu'en vertu de la dignité d'Apôtre inspiré dont sont revêtus les deux écrivains sacrés. Qu'il soit prouvé que Paul n'a jamais entendu le Christ sur le chemin de Damas, qu'il n'a pas même été favorisé de visions par la suite, comme il le prétend, ou encore que Jean l'Apôtre n'est pas l'auteur du IVe Évangile, et plusieurs des affirmations fondamentales de l'orthodoxie se trouvent, du coup, ramenées à n'être, dans leurs origines, que des considérations théologiques sans autorité. Or, du point de vue critique, toute leur autorité dépend uniquement du consentement de l'Église; j'entends qu'elle s'est établie parce que les fidèles et leurs chefs l'ont acceptée : l'authenticité du IVe Évangile, presque à l'égal de la réalité de l'inspiration de Paul ou de Jean, est objet de foi et nullement de démonstration; du moins la démonstration qu'en prétendent toujours donner les orthodoxes, n'arrive que pour fortifier la foi et réduire les incrédules au silence.

On connaît la formule ordinairement désignée sous le nom de Symbole des Apôtres; selon la légende, il fut rédigé par les Douze à Jérusalem, avant que de se séparer pour aller évangéliser le monde, et une

(1) II *Cor.* 3^{17}.

opinion, encore mieux renseignée, veut même que le Symbole comporte douze articles, afin d'en attribuer un à chacun des Apôtres. Dans la réalité, il est certain que les Apôtres ne sont point les auteurs de leur Symbole, dont la formule s'est établie à Rome, par tâtonnements et retouches, vers le milieu du second siècle. Chacun de ses articles se présente comme la négation d'une proposition avancée par tel ou tel hérétique et implicitement visée ; à ce point qu'en posant la négative qui contredirait chacune de ses affirmations, on dresserait la liste des principaux dogmes hérétiques du temps; elles-mêmes ne sont autre chose que les conclusions de foi de la majorité des fidèles, que l'opinion de l'Église du même temps ; et c'est dans cette opinion qu'elles ont puisé leur autorité. Eh bien, ce symbole romain représente fort exactement, en raccourci, l'histoire de la tradition apostolique elle-même.

Au cours des deux premiers siècles surtout, les opinions les plus variées, voire les plus extravagantes, se sont produites sous le couvert des Apôtres dépositaires des secrets du Christ. Quand ces étonnants syncrétistes, qu'on nomme les gnostiques syriens et alexandrins, cherchaient à unir, dans leurs constructions monstrueuses, les données de la philosophie grecque aux imaginations religieuses de l'Orient ou de l'Égypte et aux postulats essentiels du christianisme, ils ne manquaient pas de soutenir qu'ils n'inventaient rien, mais que des circonstances heureuses leur avaient rendu la connaissance de la vérité confiée par Jésus à des disciples choisis et que les Douze eux-mêmes n'avaient jamais comprise. Le plus extraordinaire de ces rêveurs, Valentin,

rapportait sa science (*gnosis*) à un confident de saint Paul; sur saint Paul également s'appuyait l'hérésiarque Marcion et nul doute que si leur métaphysique à tous n'eût rencontré, dans le sens commun des Églises, une résistance invincible, si elle eût triomphé de la tradition fondée sur le judéo-christianisme, elle eût, à son tour, aussi bien que les affirmations de Paul et de Jean, survécu sous le nom de tradition apostolique. Elle était assurément moins selon l'esprit des Douze que le Symbole romain qui l'a vaincue, mais lui-même n'était pas plus qu'elle selon la tradition authentique de ces familiers de Jésus; comme elle, il ne représentait qu'un choix et une combinaison d'idées postérieures à la prédication des Apôtres; plusieurs étaient même nées de la lutte antignostique; toutes se trouvaient précisées et, pour ainsi dire, formulées par elle.

IV

Voilà plus qu'il ne faut pour faire comprendre à quel point la tradition apostolique était devenue, dans sa forme du XVIe siècle, celle que le concile de Trente a consacrée, étrangère à la pensée des Apôtres galiléens et quelle évolution, quelles influences nombreuses et diverses, avaient déterminé ses positions, aussi bien que celles de la tradition des Pères. Au vrai, il n'existe dans l'Église chrétienne qu'une Tradition : le lendemain de la mort du Christ marque son début; depuis lors, elle s'est développée, en enregistrant les incessantes acquisitions de la foi. Elle est, au propre, le testament de tout le passé chrétien et

l'inventaire des biens qu'il a acquis; c'est à l'histoire de dresser celui des biens qu'il a perdus; et la comparaison des deux listes prouve à quel point le patrimoine, que l'enseignement orthodoxe tend à faire croire immuable dans son fonds, a subi de multiples transformations.

Dans les remarques qui précèdent, je n'ai paru viser que la religion chrétienne et plus particulièrement sa fraction catholique, mais on a compris, je pense, que j'insistais simplement sur le plus connu et le plus probant des exemples, car toutes les religions révélées en offrent d'analogues. Dès que leur Canon sacré se trouve fixé, la vie les condamne à le compléter et cela d'autant plus qu'il a été fixé plus tôt et dans un état de simplicité plus grand touchant le dogme. Toutefois, on ne retrouve pas partout avec la même netteté que dans la religion chrétienne les deux formes essentielles de la Tradition : enseignement non écrit du Fondateur et interprétation orthodoxe de cet enseignement traditionnel, et de l'Écriture, par des hommes revêtus d'une autorité particulière. La seconde forme est la plus répandue et la Tradition depuis longtemps fixée, elle aussi, dans les ouvrages mêmes de ceux qui l'ont établie ou formulée, comme la tradition chrétienne des Pères, prend alors le caractère d'une Écriture de second ordre, qu'on discute, qu'on conteste et parfois qu'on rejette.

Ainsi, à côté des Védas proprement dits, j'entends des quatre grands livres, ou sections du Livre, qu'on nomme la Rigvéda, la Sâmavéda, le Yajurvéda et l'Atharvavéda, il existe toute une littérature sacrée qui constitue la *Smriti* ou tradition. Durant des siècles, les

commentateurs ont discuté sur l'autorité des livres qui la composent et sur leur véritable rapport aux Védas; plusieurs ont pensé qu'ils n'avaient qu'une valeur inférieure et qu'ils convenaient aux femmes ou aux hommes des castes impures. Le bouddhisme a, lui aussi, sa tradition des Pères, lesquels sont représentés par une suite de docteurs, pourvus d'une grande sainteté et d'un grand pouvoir magique; une littérature abondante et confuse nous met au fait de leurs actes et de leurs idées. Ce sont eux qui, dans les divers pays où s'implante la doctrine, lui donnent les développements et les directions dont les différences partagent le bouddhisme en Églises très distinctes; c'est par eux aussi que l'enseignement premier du Bouddha se change peu à peu en une véritable religion, qui a ses dogmes et ses rites. L'Avesta, dans lequel les fragments qui nous restent nous révèlent une compilation compliquée et de rédaction fort éloignée de l'époque où Zoroastre est censé avoir vécu, qui, par conséquent, enferme déjà une période très étendue de la Tradition, est accompagné d'une littérature théologique appuyée sur lui et qui le développe. Enfin, à côté de la Loi, des Prophètes et des Hagiographes, qui constituent les trois parties de la Bible, les Juifs font place au Talmud, vaste compilation qui comprend deux recueils, le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone, et dans laquelle les docteurs de la Loi ont, durant plusieurs siècles, déposé leur sagesse.

Cependant ni dans le védisme, ni dans le bouddhisme, ni dans le parsisme, ni dans le judaïsme, la Tradition, en tant que Tradition, ne remonte à proprement parler au Fondateur, comme dans le chris-

tianisme. Le védisme et le judaïsme ne se rapportent pas à vrai dire à un fondateur, mais à une Vérité éternelle dont plusieurs sages ont reçu la révélation; Moïse, par exemple, a communiqué aux hommes, de par Dieu, les principes essentiels de la Loi, mais on ne lui attribue que les cinq premiers livres de la Bible : Jahveh a continué de faire parler des Prophètes après l'entrée des Hébreux dans la Terre promise et il a ainsi peu à peu complété son œuvre, commencée d'ailleurs bien avant Moïse, au temps où il révélait sa volonté aux patriarches. Védisme et judaïsme admettraient donc au fond une sorte de révélation progressive, arbitrairement supposée complète à un moment donné, quand le Canon est clos, et remplacée, à partir de ce moment-là, par son propre commentaire explicatif, auquel, du reste, peut s'attacher, au moins dans le védisme, le postulat de l'inspiration. La Tradition dans le parsisme et dans le bouddhisme s'appuie en théorie sur l'enseignement du Maître et est censée s'en inspirer strictement, mais elle en donne un développement, une adaptation aussi, qui ne peuvent se faire accepter comme primitifs.

L'islam seul dispose d'une Tradition qui n'est pas, dans son principe, sans rapports avec la tradition apostolique; c'est la *Sunna* qui complète le Coran. Les *hadîts* qui composent la *Sunna* et se présentent en plusieurs recueils, composés par d'illustres docteurs du Moyen Age, se rapportent à Mahomet, soit qu'ils prétendent garder quelque instruction particulière qu'il aurait donnée, soit qu'ils racontent un épisode de sa vie; mais ils restent bien loin de l'autorité du Coran, et même beaucoup de Musulmans (les Chiites, par exemple les Persans) n'en font aucun cas.

Il est vrai que ceux qui les rejettent les considèrent comme de simples mensonges; mais, en droit, ils ne peuvent prétendre qu'au respect, puisque le Coran seul est l'œuvre d'Allah et qu'eux relatent tout au plus les opinions personnelles du Prophète. Il va de soi que leur authenticité reste, dans tous les cas, bien douteuse et que les auteurs des recueils les plus autorisés, pour ne point paraître déraisonnables, ont dû se débarrasser de tout un fatras de légendes aussi nombreuses qu'invraisemblables.

Le grand péril qui menace la Tradition, quel que soit le type auquel elle se rattache, c'est l'irrésistible désir qu'éprouvent un jour ou l'autre les hommes de la *fixer* par écrit. Ceux qui la couchent sur le papier la mettent naturellement au point conformément à la mentalité religieuse de leur temps; mais ce temps passe et bientôt la Tradition, réduite à n'être plus qu'une Écriture plus ou moins vénérable, se trouve aussi étrangère à la vie que le Livre lui-même. Comme il faut pourtant que la religion ne s'engourdisse pas dans une immobilité mortelle, ses fidèles n'ont plus, pour lui garder quelque souplesse et quelque activité, que la ressource de l'interprétation. Et l'interprétation, l'explication tendancieuse des textes, qui part, non du sens qu'ils ont, mais de celui que les besoins religieux du présent veulent qu'ils aient, après avoir longtemps alimenté la Tradition maintenant écrite, reconstitue vite une véritable tradition nouvelle, que les théologiens ont mission d'accorder comme ils peuvent avec l'ancienne. D'ailleurs, cette dernière, aussi bien que l'Écriture proprement dite, peut fournir matière à exégèse.

CHAPITRE V

L'interprétation

I. — Singularité de sa prétention : expliquer la vérité mieux que Dieu. — Comment l'exégèse théologique traite les textes. — Divers procédés d'interprétation.
II. — Comment une adaption nouvelle des textes se fait accepter des *autorités*. — Comment s'établit et de quelle nature est le magistère de l'Église. — Comment il s'applique en l'espèce.
III. — Limites de l'élasticité des textes. — Épuisement fatal de l'interprétation. — La résistance des Églises conservatrices. — Pourquoi elle est condamnée à l'impuissance.
IV. — Conclusions. — Impossibilité d'accepter la définition orthodoxe du dogme. — La loi du changement domine toutes ses prétendues justifications. — Elle le domine lui-même.

I

A lire la plupart des Livres sacrés des grandes religions révélées, on ne sent guère, il faut l'avouer, la nécessité d'explications très développées : leur sens paraît d'ordinaire évident à quiconque n'apporte pas à leur étude un esprit prévenu ; les difficultés, quand il s'en trouve, sont d'ordre philologique ou historique : j'entends qu'elles viennent d'un mauvais état du texte ou de l'ignorance où il nous laisse des circonstances, du milieu précis dans lequel se place tel épisode ou tel discours. D'ailleurs, à y réfléchir, c'est une pré-

tention singulière que d'entreprendre d'expliquer la vérité divine mieux que Dieu lui-même n'a cru à propos de le faire; l'excuse de cette outrecuidance c'est que sans elle aucune religion fondée sur un Livre ne pourrait vivre. Il ne s'agit point, je le répète, de déterminer avec certitude le sens véritable, ainsi que s'efforce de le faire un savant non confessionnel, mais, tout au contraire, d'obscurcir ce sens-là et de lui en substituer un autre qui soit conforme à la réalité impérative de besoins religieux donnés.

L'opération peut être singulièrement laborieuse et parfois les explications déjà existantes la viennent encore compliquer; pourtant elle aboutit toujours au résultat souhaité, avec plus ou moins de bonheur, sans doute, mais sûrement, parce que dans un conflit entre le texte et le fait, c'est le texte qui cède fatalement. Au cas où, par impossible il se refuserait à tous les accommodements, il reste la ressource suprême de ne plus tenir aucun compte de lui, de l'enkyster, pour ainsi dire, au milieu des doctrines qu'il contredit, et de le lire paisiblement, avec la volonté de ne pas le comprendre : ainsi est-il entendu dans l'apologétique romaine que le Jésus du IVe Évangile est identiquement le même que celui des Synoptiques et que leurs propos réciproques sont interchangeables, les uns passant pour le simple complément des autres; et cela au mépris de la conclusion diamétralement opposée qui ressort de la plus superficielle des comparaisons.

Toutefois, avant que d'en venir à cette périlleuse extrémité, l'exégèse théologique dispose de plusieurs moyens pour réduire un texte récalcitrant.

Elle peut d'abord l'interpréter dans sa lettre, toute

question d'authenticité mise à part. Elle peut, par exemple, décider que lorsque saint Paul termine une lettre (II *Cor.* 13[13]) par cette formule : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous », il professe ouvertement le dogme de la Trinité, interprétation qui ne soutient pas un instant l'examen, pour peu qu'on tienne compte de la théologie de saint Paul, autrement dit qu'on replace le texte dans son milieu véritable.

Elle peut favoriser une interpolation décisive, comme celle du verset dit des Trois témoins célestes dans la première Épître de Jean (5[7]) : « Car il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et ces trois-là ne sont qu'un ». Confirmation si éclatante du dogme trinitaire que toutes les incertitudes s'effaceraient devant elle et que toutes les contradictions même perdraient leur crédit s'il n'était aujourd'hui démontré qu'elle n'a vu le jour que dans la seconde moitié du IVe siècle. Jusqu'ici pourtant la théologie romaine a refusé de s'incliner devant l'évidence.

Elle peut nier une contradiction, ou la réduire de force; par exemple, affirmer que Jésus, descendant de David par Joseph, selon les généalogies du Ier et du IIIe Évangile, a pourtant été engendré par le Saint-Esprit et nullement par Joseph; alors qu'en réalité la proclamation de la naissance davidique du Christ et celle de sa naissance miraculeuse, d'une vierge, représentent clairement, au jugement de tout exégète indépendant, deux étapes de la foi chrétienne touchant la venue en ce monde du Messie ; toutes deux, d'ailleurs, sans aucun rapport avec des faits véritables.

Elle peut surtout, et de tous les procédés dont elle dispose, c'est le plus efficace, autant que le plus commode, se détourner de la lettre du texte et ne s'attacher qu'à « son esprit ». C'est bien le cas de dire que si la lettre tue, l'esprit vivifie. La lettre, le sens réel et vraiment historique du texte, accepte un éclaircissement verbal, si elle n'est point, par elle-même, tout à fait claire, mais elle n'enferme et on ne peut tirer d'elle que la pensée dont l'a chargée l'écrivain qui l'a fixée; or, l'interprétation selon l'esprit lui apporte autant d'idées nouvelles qu'il est nécessaire pour lui rendre la vie que son immobilité lui fait bientôt perdre. Tantôt elle traite le texte suivant la méthode allégorique ou symbolique, tantôt elle devine sous les mots un sens beaucoup plus élevé que celui qui frappe l'entendement du vulgaire, et que saint Thomas d'Aquin nomme le *sens spirituel*; d'autres théologiens le nomment, eux, *mystique*, ce qui, dans le fond, revient au même.

En employant convenablement la première méthode, Philon d'Alexandrie démontrait, au Ier siècle de notre ère, que la Loi de Moïse et la philosophie grecque s'accordaient parfaitement; Origène, au IIIe siècle, donnait droit de cité dans le christianisme aux grandes conceptions platoniciennes; et, à tous les âges de la foi, les docteurs chrétiens découvraient dans l'Ancien Testament une préfiguration parfaitement claire du Nouveau. D'autre part, la conviction qu'un texte possède un, ou même plusieurs sens spirituels, qu'il peut être indéfiniment creusé sans que jamais sa substance s'épuise, quand la pensée divine est en lui, enfonce fatalement dans l'esprit du théologien l'opinion implicite qu'il se dilatera aussi indéfiniment, pour rece-

voir toutes les interprétations qu'il faudra; il suffira d'apporter à l'opération un esprit délié et ingénieux. Je prends un exemple : nous lisons dans le *Deutéronome* 25^4 : « Tu ne museleras pas ton bœuf quand il foule le grain », simple allusion à un vieux *tabou* israélite; mais saint Paul lit ce texte et il en tire tout un enseignement, selon lequel les fidèles ont le devoir de nourrir ceux qui leur prêchent l'Évangile (I *Cor.* 9^{9-15}). Nous ne nous avancerons point trop en soutenant que l'auteur du *Deutéronome* n'avait point prévu pareil usage de son verset et, plus généralement, que les écrivains qui ont rédigé les livres de la Bible juive auraient été surpris d'apprendre qu'ils avaient semé dans leurs écrits tant de *types* ou *figures* de Jésus-Christ et de son œuvre future; cependant les théologiens les y découvrent avec assurance.

II

Cette accomodation des textes à des besoins que leurs auteurs ignoraient et ne pouvaient même soupçonner, exige souvent beaucoup de subtilité; il y faut joindre, s'il s'agit d'un verset isolé, l'omission du contexte, quand il contrarie l'interprétation proposée; et s'il s'agit, au contraire, de l'application à tout un écrit, voire au Livre lui-même, d'une doctrine nouvelle, ou seulement d'un esprit nouveau, il faut, de parti pris, mépriser la réalité de l'histoire. Ce sont là opérations que les théologies accomplissent avec une merveilleuse aisance, pour peu qu'elles en aient licence et devant lesquelles la foi populaire, inconsciente des pires difficultés, recule bien moins encore. Qu'elles

soient parfois indispensables, je n'en doute pas et je l'ai assez répété ; mais là n'est point la question. Si nécessaires qu'elles puissent être, elles ne se font point accepter du commun des fidèles, de celui qui ne pense, ni ne sent, et ne voit de vérité que dans l'immutabilité, en invoquant leur seule urgence.

Il suffit, pour s'en rendre compte, de songer un instant à la position actuelle des catholiques modernistes vis-à-vis de la masse catholique : si jamais réforme a pu paraître nécessaire, c'est assurément celle que proposent ces penseurs généreux quand ils réclament l'adaptation des formules dogmatiques et de la mentalité théologique à l'esprit moderne et à la science. Il y a quelques années, on les écoutait avec faveur dans les milieux orthodoxes; on leur faisait honneur, et c'était justice, de leur intelligence et de leur libéralisme; leurs ennemis du dedans, sans désarmer, semblaient incliner à quelques concessions: mais le pape a parlé ; il a condamné leur tentative et visiblement, s'ils gardent la confiance d'une élite, qui attend en silence des temps meilleurs, la multitude des catholiques s'est détournée d'eux, et leurs adversaires triomphent sans retenue.

Ce désarroi du catholicisme libéral tend à prouver qu'une adaptation des textes à une mentalité religieuse nouvelle a besoin, pour se faire accepter du commun des fidèles, d'être au moins implicitement sanctionnée par les autorités de l'Église. Dans les religions où il n'y a réellement pas d'Église, comme l'islam, par exemple, je veux dire où les fidèles, unis par une communauté de croyance, n'ont pourtant point établi au-dessus d'eux un clergé maître des rites et guide nécessaire de la foi, l'autorité réside à la

fois dans l'opinion des théologiens, des docteurs de la Loi religieuse et dans l'exemple des hommes que l'on s'accorde à reconnaître comme saints. Les théologiens sont censés comprendre toute la Loi qu'ils font profession d'étudier sans cesse, et en donner, par conséquent, les interprétations les plus sûres ; les saints passent pour particulièrement agréables à Dieu et leur initiative ressemble à une inspiration.

Ainsi les Musulmans, quoique très convaincus que la révélation proprement dite est tout entière contenue dans le Coran et qu'Allah n'aura plus à communiquer avec aucun homme, comme il l'a fait avec Mahomet, acceptent parfaitement qu'un songe puisse apporter à un personnage privilégié un avis profitable de Dieu ou du Prophète : là gît la grande ressource dont usent les marabouts et fondateurs de confréries pour établir leur prestige. Nombreux sont les illuminés, plus ou moins sincères, qui ont circulé et qui circulent encore dans le monde musulman et auxquels leurs fidèles reconnaissent la qualité de prophètes (*nabi*) ; communément, ils passent pour infaillibles et on leur attribue le don du miracle. Comme l'islam répugne au développement dogmatique, parce qu'il réduit au plus strict minimum son credo métaphysique, le rôle de ces *nabi* se borne soit à réchauffer le fanatisme de ceux qui les écoutent, par un commentaire, approprié aux circonstances, de quelques prescriptions coraniques, soit à implanter certaines pratiques pieuses, soit à ergoter sur des détails de casuistique, et surtout à prêcher d'exemple. C'est ce que font également les saints bouddhistes. Assurément, l'action de ces hommes a plus d'importance au point de vue des rites

et des pratiques qu'à de celui des dogmes; remarquons-le cependant, en eux, s'affirme, plus ou moins voilée, la foi à la persistance de l'inspiration après la rédaction du Livre et l'instinct très sûr des croyants qui rapporte à Dieu, source de la Vérité révélée, toute interprétation qu'il devient utile d'en donner, toute application particulière qu'il en faut faire, partant toute extension qu'on lui impose.

Je n'ai pas à expliquer ici par le détail comment s'édifie historiquement une Église, une organisation cléricale, qui finit par dominer entièrement le peuple des fidèles (les laïques), ainsi qu'il arrive dans le catholicisme ou le lamaïsme (c'est-à-dire le bouddhisme thibétain); mais il est clair que son autorité est constituée par la réunion dans les mêmes mains de la science du théologien et de l'inspiration du saint. Pour mieux dire, l'Église — j'entends toujours les autorités ecclésiastiques — dispose d'une science théologique supérieure à celle de tous les théologiens et d'une inspiration plus constante, plus ample et plus certaine que celle de tous les saints; en sorte qu'elle seule peut décider si une théorie de théologien est juste, si un homme réputé saint mérite d'être cru comme tel et d'être imité; toute théologie n'a de valeur, toute sainteté n'a de prix que sanctionnées par elle et, au vrai, qu'absorbées par elle. C'est peu à peu, et spécialement, parce que la psychasthénie de la plupart des fidèles veut se sentir rassurée par une règle fixe, garantie elle-même par un pouvoir efficace et compétent, que les clergés acquièrent sur la foi cette puissance de direction, dont le terme logique est l'infaillibilité.

L'Église catholique, qui fait remonter son institution à la volonté formelle du Christ et dont le chef se croit le légitime représentant sur la terre du Dieu incarné, fait reposer le droit qu'elle se donne de commander absolument à tous ses fidèles, touchant leur foi, leurs mœurs et leur discipline, sur la promesse que Jésus lui aurait faite de rester toujours au milieu d'elle, sur le privilège qu'il lui aurait octroyé de juger à sa place en ce bas monde, d'enseigner, de sanctifier, de diriger en son nom; en un mot, de continuer, jusqu'à la consommation des siècles, la mission accomplie par lui durant sa vie terrestre (1). Je n'examine point si ces prétentions sont fondées en droit et si les textes invoqués signifient ce qu'on leur fait dire ; tous les exégètes libéraux sont assurés du contraire ; mais là n'est pas maintenant la question. Elle est dans ce fait que l'Église catholique, que les Églises, en général, disposent d'une inspiration immanente et permanente qui leur permet d'avancer, selon les besoins qui s'imposent, des interprétations divinement autorisées des textes saints; de leur conserver à eux et à la Tradition qui les accompagne, une réelle souplesse; de constituer une espèce de jurisprudence de la Loi sainte, pratiquement plus importante que la lettre du Livre. En un sens, l'Église explicite chaque jour la révélation, sans que jamais elle en puisse dérouler les derniers replis.

La constatation de ce fait évident a conduit plusieurs penseurs à modifier la notion en quelque sorte classique de la révélation, à l'imaginer comme un germe de vérité déposé par Dieu dans la conscience de

(1) Principaux textes invoqués : *Mt.* 16[17-19]; *Jn.* 20[21]; 17[17-19]; *Mt.* 28[20].

l'homme et peu à peu développé, mieux connu et mieux utilisé. Cette conception très élevée et qui rend à la pensée humaine l'importance et la dignité dont la privait le dogme d'une révélation imposée à la foi toute organisée et complète, par un acte précis de la volonté divine, est naturellement antipathique aux orthodoxies; et toutes les précautions dont l'ont entourée, par exemple, ceux des modernistes catholiques qui voyaient en elle le moyen unique de réconcilier la dogmatique officielle et l'esprit moderne, n'ont pu la faire accepter de Rome.

III

Malheureusement, les textes sont les textes; qu'on le veuille ou non, ils ont une lettre que l'interprétation selon l'esprit déforme, mais qu'elle ne peut abolir. Leur élasticité, souvent bien plus grande qu'on ne pourrait croire, n'est tout de même pas indéfinie, et un moment vient fatalement où, après avoir signifié bien des choses, ils ne signifient plus rien du tout; rien en eux ne répond plus à rien dans l'esprit ou la conscience des hommes qui les lisent; et toutes les forces de réaction qui ont retardé autant qu'elles ont pu la mortelle et pourtant indispensable évolution de leur exégèse, cesseraient toute résistance qu'elles ne leur rendraient pas la substance dont la vie les a vidés. Le temps n'est plus alors de parler d'interprétation ni d'adaptation, il faut aux besoins religieux nouveaux des cadres nouveaux, et une religion encore va grossir l'amoncellement énorme des croyances défuntes. Cet instant suprême est inévita-

ble ; les Églises ne veulent point le prévoir, ni même l'envisager, mais elle font d'instinct un effort désespéré pour le retarder.

Pour y parvenir, d'ailleurs, elles ne connaissent guère qu'une méthode ; elles résistent par tous les moyens au changement, un esprit résolument conservateur les anime, et quand bien même la vie les entraîne, et, malgré elles, leur impose des modifications considérables, elles se refusent à le reconnaître et, de très bonne foi souvent, proclament qu'elles seules restent immobiles, comme la Vérité elle-même, au-dessus du flot mouvant des sciences et des philosophies. Elles se font, sur la valeur des arguments que le progrès des connaissances et de la critique dresse contre leur métaphysique ou leurs légendes, les illusions les plus étonnantes, et elles expliquent l'opposition grandissante qu'elles rencontrent par les raisons les plus défavorables à leurs adversaires.

On trouve encore aujourd'hui des apologistes catholiques qui, jouant innocemment sur les mots et sur les faits, font état des erreurs où la science est parfois tombée, des incertitudes de ses conclusions sur beaucoup de points, de son ignorance sur d'autres, et surtout des doctrines prudentes qui dénient aux constatations qu'elle organise le caractère de lois métaphysiques existant en soi au-dessus des phénomènes et presque en dehors d'eux, pour refuser aux savants le droit de contrôler la révélation. Ils n'admettent point, par exemple, que la connaissance, chaque jour plus sûre, que les géologues possèdent du passé de la terre, réduise le récit de la création dans la *Genèse* à n'être qu'un mythe de peuples enfants ; ils n'admettent point non plus que les historiens étudiant les textes censés

révélés ou inspirés, à la lumière de l'archéologie orientale et d'une critique de plus en plus précise, y découvrent des erreurs, des combinaisons d'éléments hétérogènes, des attributions fantaisistes à des auteurs supposés, la preuve évidente d'un lent travail humain, tendancieux et souvent méritoire, mais incompatible avec la conception que se fait l'orthodoxie, et qu'impose d'ailleurs la logique, d'une œuvre dictée par Dieu. Qu'une semblable résistance soit vaine et ne se prolonge que grâce à l'indifférence et à l'ignorance de la masse des fidèles, la réflexion le prouve aussi bien que l'expérience du passé.

Il existe des mystiques qui ne sauraient être touchés par des arguments de fait et qui mettent une touchante ingéniosité à tourner au mieux de leurs convictions toutes les objections qu'elles soulèvent. Ces hommes-là portent en eux une force presque invincible et leur attitude suffit longtemps à rassurer ceux qui ne savent pas ; mais les mystiques instruits ne sont pas nombreux : le lent progrès des connaissances et de l'esprit critique parmi les ignorants diminue peu à peu l'appui qu'ils trouvent dans le consentement passif des masses et un jour vient où cet appui leur manque. Voilà pourquoi la résistance des Églises ne saurait sauver les religions de la ruine ; c'est d'abord la Réforme qui les guette ; c'est plus tard la déchéance devant une autre organisation du sentiment religieux. Le triomphe du modernisme, par exemple, équivaudrait à une réforme de l'orthodoxie romaine plus radicale, si on la regarde du point de vue dogmatique, que le luthérianisme ; mais le catholicisme qu'il établirait n'échapperait pas à la loi commune : il tendrait rapidement à s'organiser

en orthodoxie, qui résisterait à son tour, et inutilement, à la transformation de ses croyances et de ses formules; à son tour, il subirait une réforme qui l'éloignerait davantage encore du romanisme, à moins qu'il ne se résorbe peu à peu dans un milieu religieux devenu étranger au catholicisme et même au christianisme. Ainsi a péri le polythéisme gréco-romain, après plusieurs rajeunissements : il est mort d'épuisement, et c'est la fin naturelle de toutes les religions positives.

IV

Arrêtons-nous; nous avons assez dit pour faire comprendre à quel point la définition du dogme que donnent toutes les orthodoxies et la conception qu'elles en ont répondent peu à la réalité des faits. Révélé et immuable, tel prétend être le dogme; or, pas une religion n'est en état de prouver l'existence de la révélation qu'elle invoque, par des arguments recevables en critique; ses affirmations répétées et vigoureuses n'ont de valeur que pour la foi, laquelle, à dire vrai, pourrait se passer d'arguments. Les circonstances merveilleuses, qui accompagnent d'ordinaire les grandes conversations révélatrices que Dieu tient avec les hommes, demeurent hors de la portée de nos moyens de contrôle, comme la révélation elle-même reste hors du plan de notre raison. La forme plus commune et plus simple de l'action divine, que l'on appelle l'inspiration, échappe, elle aussi, à tout contrôle sûr, à toute vérification efficace.

En fait, révélation et inspiration ne se livrent à notre

examen que dans le Livre ou dans la Tradition, et l'étude du Livre, mis à part le seul Coran, pour les raisons particulières que nous avons dites, le montre, aux yeux de qui prend la peine de le regarder, comme un ensemble artificiel d'éléments disparates, sortis de temps, de milieux, de mentalités plus ou moins dissemblables; il laisse voir un travail d'adaptation déjà complexe, entre le moment de la formation de ces éléments divers et celui où l'écriture les fixe; souvent aussi il porte la trace de nombreuses corrections, éliminations, additions, qui ont précédé l'établissement de son texte définitif, ont porté sur une période plus ou moins longue et représentent une série plus ou moins considérable de mises au point successives.

A travers le Livre, la révélation nous apparaît, non comme un corps harmonieux d'affirmations établies une fois pour toutes, mais comme un germe déposé dans la conscience des hommes ou, pour dire plus vrai, sorti d'elle, et qui se développe de génération en génération, s'amplifie, se complique, vit enfin, d'une vie qui ne s'arrête même pas quand le Livre est clos et quand le Canon est fermé, mais qui se prolonge par la Tradition. En vain, du jour où la foi a formulé sa première règle, une coalition tacite se forme, pour la protéger, entre les autorités, toujours soucieuses de faire croire qu'elles possèdent toute la vérité, et le commun des fidèles, qui ne trouve de sécurité que dans l'immobilité; la vie est la plus forte. Les innombrables actions qui s'exercent sans cesse sur l'esprit des hommes et le transforment, qui, peu à peu, le vident de ses aspirations anciennes pour l'emplir de désirs nouveaux, n'épargnent pas ses sentiments religieux et, à son insu, contre sa volonté, elles les modi-

flent comme tous les autres éléments de sa mentalité.

L'histoire de toutes les religions n'est que l'histoire d'une évolution, non point synchronique avec l'évolution intellectuelle et scientifique de leurs fidèles, mais parallèle et déterminée par elle. Le sentiment religieux est comme un fleuve qui coule, il ne s'arrête que lorsque sa source tarit ou qu'il se perd dans la mer, d'où sortent, au vrai, toutes les rivières de la terre. On ne bâtit point sur l'eau qui fuit, hormis des bateaux qui la suivent; on ne fonde point des affirmations absolues et immobiles sur la révélation, non plus que sur l'inspiration, parce qu'elles-mêmes s'avèrent incertaines et changeantes, qu'elles ne manifestent jamais leur réalité que dans la conscience des hommes et que, de génération en génération, elles s'y reflètent en images différentes, qu'un temps plus ou moins long estompe, puis efface, les unes après les autres. Ni le laborieux échafaudage de la théologie orthodoxe, ni les réparations d'ensemble, ni les aménagements de détail ne font que l'édifice de la pensée religieuse du Moyen Age, par exemple, reste un logement solide et habitable pour la nôtre; même vu du dehors, il n'est plus qu'une belle ruine. L'immobilité est le rêve de toutes les orthodoxies; le mouvement est leur loi, jusqu'à la mort.

C'est pourquoi il se dégage, semble-t-il, des remarques que nous venons de présenter une définition du dogme sensiblement différente de celle que nous demandions en commençant aux théologies confessionnelles. Un dogme n'est pas une vérité que l'omniscience divine fait à l'ignorance humaine la faveur de

laisser tomber sur elle, parfaite et évidente, comme un rayon descendu du ciel sur la terre pour l'illuminer d'une clarté éblouissante; ce n'est que la formule théologique qui exprime les croyances d'un temps et d'un milieu sur un point de foi et que les autorités compétentes de l'Église acceptent et imposent comme règle d'orthodoxie. L'étude particulière de la naissance du dogme, illustrée de quelques exemples, va nous permettre de vérifier l'exactitude de cette définition.

SECONDE PARTIE

LA VIE DU DOGME

CHAPITRE VI

Le milieu dogmatique et les éléments du dogme.

I. — Dogmatisme fondamental des religions révélées. Simplicité et caractère pratique de leurs affirmations premières. — Exemples. — A quoi tient la complication dogmatique du Livre chrétien par rapport à la Bible juive.
II. — Le besoin dogmatique. — Il varie d'un groupe ethnique à l'autre. — Exemples. — Importance du milieu. — Exemple : l'évolution de la christologie dans son rapport avec les divers milieux qu'elle traverse.
III. — La matière et la forme du dogme. — La matière vient de la foi. — La forme vient de la théologie. — Les théologiens philosophes et les théologiens juristes.
IV. — Les deux espèces de dogmes : théologiques et rituels. — Exemple de l'un : la christologie. — Exemple de l'autre : l'eucharistie.

I

Toutes les religions révélées sont, à vrai dire, dogmatiques dans leur principe ; j'entends qu'elles reposent sur un certain nombre d'affirmations premières qui supposent la foi et n'attendent aucun appui direct de la raison. Pour avoir le droit de se dire chrétien,

il faut d'abord croire à l'existence d'un Dieu personnel et en la mission de Jésus-Christ; le musulman croit avant tout à Allah et à la parole de Mahomet; et ainsi en va-t-il pour tous les fidèles de tous les autres Fondateurs ou Inspirateurs des doctrines religieuses. Toutefois, ces affirmations fondamentales ne sont jamais compliquées; elles se présentent, en réalité, comme des faits, peut-être surprenants, mais très simples, qui ne s'emboîtent dans aucun système théologique ou philosophique et qui ne demandent leur preuve qu'à d'autres faits, dont la perception et l'intelligence ne dépassent pas, en théorie, la portée des sens : Dieu existe car le monde est son œuvre, attendu que le monde est *un fait*, qui exige un facteur; et cette constatation semble évidente à qui raisonne sur les seules données de l'expérience; il faut une certaine culture philosophique et quelque réflexion pour s'apercevoir que le problème n'est point si simple, ni sa solution si aisée: Jésus-Christ doit être cru, car il a prouvé qu'il était « de Dieu », en accomplissant des miracles éclatants; or, le réveil d'un mort, le don de la vue rendue à un aveugle-né sont des faits aussi faciles à constater que la mort elle-même ou la cécité, et ils constituent, en faveur de celui qui les provoque, un signe décisif de puissance divine. Il est assuré que ces miracles-preuves ont été vus par de nombreux témoins, dont l'attestation emporte la conviction. Pour affaiblir la conclusion qui découle nécessairement de cette foi en la réalité des miracles du Christ, il faut avoir réfléchi sur la notion de miracle, sur la valeur des témoignages évangéliques, sur la légitimité du raisonnement qui conclut d'un fait extraordinaire à une ins-

piration divine, etc., et c'est là une opération compliquée [1], entièrement impossible au commun des fidèles.

Il faut dire exactement la même chose, c'est évident, de la confiance des juifs en Moïse où en leurs Prophètes, de celle des bouddhistes en Bouddha, de celle des musulmans en Mahomet; chacune ne repose, en dernière analyse, que sur les *signes* miraculeux qui ont marqué la vie de ces saints personnages; et ces signes se présentent comme des faits, qui sont matière de foi et non, dans le principe, matière de spéculation.

Nous avons déjà remarqué que ces affirmations très simples, fondements nécessaires des religions révélées, les livres sacrés ne les dépassent guère quand ils sont vraiment anciens, c'est-à-dire voisins, par leur date, du temps où s'est assise la religion dont ils forment l'appui.

Le dogmatisme du *Pentateuque* et même celui de la Bible juive tout entière ne ressemble à rien moins qu'à un système de métaphysique. Le Dieu qui est censé y parler avec abondance n'y enseigne point une doctrine compliquée : « Je suis l'Éternel, votre Dieu, proclame-t-il, et il n'est point d'autre Dieu que moi ». Il disait d'abord : « Vous n'aurez pas d'autre Dieu que moi », ce qui est un peu différent, mais peu importe ici. Après avoir affirmé sa dignité, il dicte sa Loi, qui est toute pratique et entièrement enfermée dans des règles de morale, des prescriptions rituelles, des dispositions de vie courante ; tout le reste de son discours

(1) Saintyves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909.

se passe en objurgations, en menaces, en sentences, ou bien en encouragements et en consolations à l'adresse de son peuple ingrat ou malheureux. Aussi bien, le credo d'un Juif qui s'en tient à la Bible présente-t-il la plus grande simplicité : Dieu seul est Dieu ; le monde est son ouvrage ; Israël est son peuple d'élection; Il a transmis sa Loi aux hommes; sa volonté est que ceux qui la connaissent en observent minutieusement les détails, qu'ils prient, fassent l'aumône, se gardent des aliments et des contacts impurs, pratiquent la justice et qu'en toutes choses ils se confient à Lui; enfin Il a promis à son peuple abaissé de le relever un jour jusqu'au faîte de la splendeur. Ajoutons encore une vague espérance de récompense dans un au-delà mystérieux, et c'est tout. Les spéculations sur le messianisme, sur le royaume de Dieu et la vie future, très ardentes au temps de Jésus et qui ont exercé une si grande influence sur son esprit, représentent des développements de la pensée religieuse des Juifs, sortis si l'on veut de la Bible, mais restés en dehors d'elle; en sorte que si le judaïsme biblique peut être jugé très exigeant sur les rites et les pratiques, il doit, à bon droit, passer pour aussi peu dogmatique que possible.

L'islam du Coran provoque la même remarque. Le bon musulman, selon le Livre, est celui qui croit inébranlablement qu'Allah seul est Dieu et que Mahomet est son envoyé (*rasoul*); que s'il observe la Loi révélée au Prophète par Dieu lui-même, les délices de la vie éternelle lui sont réservées, et que, s'il la méprise, l'enfer l'attend certainement; cette Loi, comme celle de Jahveh, est toute morale et pratique ; elle semble rebelle aux complications métaphysiques,

loin d'en exiger aucune; et si, en quelques milieux musulmans, surtout chez les Persans, elle en a pourtant subi quelques-unes, ce n'a pas été de son plein gré.

A le lire simplement, c'est-à-dire sans la préoccupation de découvrir entre ses lignes et ses mots la justification de tous les développements de la pensée chrétienne postérieure, le Livre chrétien, si composite qu'il soit et déjà lourd des réflexions de deux générations, guidées par des influences actives autant que dissemblables (judaïsme apostolique, rabbinisme paulinien, philonisme johannique, brochant sur l'enseignement de Jésus), n'enferme cependant que des postulats de foi peu compliqués. Encore convient-il de remarquer que tous les chrétiens de la fin du Ier siècle n'acceptaient pas *tous* ces postulats; les judéo-chrétiens faisaient leurs réserves touchant l'enseignement particulier à saint Paul, et les conceptions du IVe Évangéliste paraissaient bien particulières à un petit groupe d'Asiates. Que croyaient donc les Douze Apôtres, à en juger par les Évangiles synoptiques et le livre des Actes? D'abord que la Bible juive disait vrai et que Jahveh régnait sur le monde; puis que, par sa volonté, Jésus, fils d'un charpentier de Nazareth, avait paru sur la terre, où, par le nombre des *signes* qu'il avait multipliés, il s'était révélé Seigneur et Christ, c'est-à-dire Messie, Sauveur espéré par Israël sur la foi des Prophètes; enfin que ce Jésus, ressuscité d'entre les morts et assis maintenant à la droite du Père, reviendrait bientôt pour inaugurer le Royaume des justes qu'il avait annoncé; c'est pourquoi il convenait que tous les hommes fissent pénitence de leurs péchés et attendissent avec

confiance le grand jour promis. En dernière analyse, sur un seul point, ce *credo* se distinguait de celui du commun des Juifs; il affirmait que l'espérance messianique d'Israël s'était réalisée en Jésus, ce que le Temple et la Synagogue niaient obstinément. Que Jésus n'ait pas été un homme né comme tous les autres et mort comme eux, les disciples qui l'avaient connu ne s'en doutaient pas, mais ils se persuadaient que Dieu l'avait glorifié et choisi pour son Christ; ils en donnaient pour preuve décisive sa résurrection, dont ils se disaient les témoins (1).

Vint saint Paul, qui n'avait point connu Jésus et se trouvait, beaucoup moins que les Apôtres galiléens, dominé par la réalité matérielle de sa vie terrestre; il en détourna son attention pour s'appliquer tout entier à comprendre le mystère de la croix. La mort ignominieuse de leur Maître avait plongé les Apôtres dans le désespoir, avant que ne s'affermît dans leur cœur la foi en sa résurrection, parce qu'il leur semblait indigne de l'Élu de Dieu de subir un supplice infamant; Paul, très au fait de l'exégèse rabbinique, en appliqua les procédés au scandale de la croix, et il découvrit qu'en lui résidait l'accomplissement de l'œuvre divine du Christ, lequel n'a paru dans le monde que pour y mourir afin de racheter les hommes de leurs péchés. Une doctrine particulière de péché, et une conception de Jésus déjà très métaphysique et selon laquelle il apparaissait comme un « homme céleste », un « nouvel Adam », véritable intermédiaire entre les hommes et Dieu, appuyaient

(1) *Actes*, 2 22 et ss. ; 3 13 et ss.

cette explication de la Passion (1). Elle ajoutait évidemment beaucoup à la foi des Galiléens; aussi plusieurs dogmes de l'avenir, notamment celui de la Rédemption et celui de la divinité du Christ, ont-ils leurs racines dans la pensée de Paul.

Le second de ces dogmes fut singulièrement favorisé par une conclusion hardie de l'auteur du IVe Évangile, qui, du même coup, posa encore une autre affirmation essentielle de la foi chrétienne actuelle. Il partit peut-être d'un mot obscur de Paul « le Seigneur est l'Esprit » (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) (2), et il le rapprocha d'une doctrine formulée vers le temps de Jésus par Philon d'Alexandrie. Ce Juif, désireux de débarrasser sa religion de l'anthropomorphisme devenu très choquant pour ceux de ses compatriotes qui savaient quelque chose de la théodicée de Platon, s'était refusé à définir Dieu et il avait nié qu'il pût agir, par crainte que l'action ne l'obligeât à se limiter; il avait donc rapporté la création du monde et toutes les œuvres matérielles de Dieu à une Force proférée par Lui et qui, d'un nom emprunté à la philosophie grecque, s'appelait le Verbe ou Logos. Philon, qui partageait les espérances de sa nation, touchant la venue d'un Messie, n'avait jamais eu l'idée que ce Messie pût se confondre avec le Logos et, à vrai dire, cette idée devait sembler grossièrement inconvenante et absurde à un Juif, puisqu'elle supposait que le principe actif de Dieu pouvait se matérialiser, au point de placer sur

(1) En ce qui touche aux justifications textuelles de ces affirmations, je m'excuse de renvoyer le lecteur à mon *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1906, p. 339 et ss.

(2) II *Cor.* 3 17.

terre une véritable personne divine, cependant que l'autre, celle du Dieu innommable, continuerait d'emplir l'univers.

Or, cette idée, un Asiate inconnu l'eut et l'exprima dans le Prologue du IVe Évangile : il croyait, comme tous les chrétiens, que Jésus était le Messie et il proclama que le Messie n'était qu'une incarnation du Logos. Il y a lieu de croire que les chrétiens qui gardaient, en Syrie, par exemple, la tradition de l'enseignement des Douze, n'acceptèrent pas aisément cette audacieuse nouveauté. Leur résistance se prolongeait encore au IIe siècle parmi des sectes qu'on nommait *Aloges*, c'est-à-dire adversaires du Logos. D'ailleurs, l'auteur du IVe Évangile n'avait accompagné sa conclusion initiale d'aucune considération théologique : il avait posé un fait dont la conscience des chrétiens hellénisants s'empara et dont elle tira des développements, imprévus de Pseudo-Jean lui-même, grâce au secours de la métaphysique grecque. A vrai dire, ce Prologue du IVe Évangile représente, dans le Nouveau Testament, un élément étranger à l'esprit qui anime le reste du Livre, sans même excepter les lettres de Paul : il engendra ou, du moins, formula le dogme de l'Incarnation.

Ainsi le Livre chrétien, que constitue le Canon du Nouveau Testament, considéré du point de vue dogmatique, nous apparaît comme beaucoup plus compliqué que la Bible juive ou le Coran; en outre des affirmations fondamentales, il enferme des conceptions métaphysiques, les unes à l'état d'ébauche, les autres déjà développées, qui appartiennent réellement à l'histoire des dogmes; telles sont l'idée de la

naissance virginale du Christ, celle de la Rédemption et celle de l'Incarnation; telle encore l'interprétation du baptême et de l'eucharistie qui paraît dans les lettres de Paul. Cette complication tient à ce que le Canon a reçu, avec les Épîtres pauliniennes, les opinions particulières d'un chrétien exceptionnel et, qu'avec le IVe Évangile, il a subi la première atteinte indirecte de la philosophie grecque. Il ne s'est constitué qu'en un temps où l'évolution dogmatique de la foi nouvelle avait déjà commencé, si bien que les textes les plus anciens dans leur inspiration, les Évangiles synoptiques, originairement sortis de l'enseignement de Jésus ou de ses Apôtres directs, portent la trace de combinaisons rédactionnelles où se retrouve, par exemple, l'influence de saint Paul. C'est ainsi que les critiques libéraux tendent de plus en plus à s'accorder pour reconnaître dans les paroles par lesquelles Jésus est censé avoir institué l'eucharistie : *Prenez et mangez, ceci est mon corps... Prenez et buvez, ceci est mon sang... Faites cela en mémoire de moi...* (1), un commentaire paulinien, très étranger à la pensée de Jésus. En ce qui regarde le baptême, nous avons eu déjà occasion de rappeler que le Christ ne l'administrait point à ses nouveaux disciples, ce qui nous porte à croire qu'il n'y attachait aucune vertu particulière et le considérait tout au plus comme un symbole de repentance.

Cependant nous savons que les éléments dont se compose le Canon du Nouveau Testament existaient dès le premier quart du IIe siècle, selon toute vrai-

(1) *Mt.* 26 ^{36} et ss.; *Mc.* 14 ^{32} et ss.; *Lc.* 22 ^{40} et ss.; I *Cor.* 11 ^{23} et ss.

semblance, alors que la Bible juive mise au point, peut-être, au IVe siècle avant J.-C., par les prêtres du Temple restauré, rassemblait des écrits dispersés sur plusieurs siècles et dont certains représentaient déjà une combinaison d'éléments fort anciens; comment se fait-il donc qu'après moins d'un siècle de vie, les livres chrétiens portent la marque d'une évolution dogmatique bien plus active et plus profonde que celle que semblent avoir subie les livres juifs durant leur existence très longue, antérieurement à la captivité? Sans doute, on peut répondre que la revision que ces derniers ont subie après le retour de l'Exil leur a donné une certaine unité qui les a mis d'accord avec la mentalité religieuse des prêtres de Jérusalem, et, à vrai dire, cette réponse n'est point dépourvue de sens. Toutefois, une lecture tant soit peut attentive du texte biblique montre vite que sa revision n'a pas été si minutieuse qu'elle n'ait laissé subsister les traces évidentes de conceptions religieuses beaucoup plus anciennes qu'elle, si bien qu'avec le seul secours de la Bible, il est possible de marquer les grands traits de l'évolution religieuse d'Israël. Or, cette évolution est surtout intéressante, mis à part le culte et les pratiques de la Loi, par le développement de l'idée de Dieu qui, partie d'un véritable polythéisme, arrive à un puissant monothéisme spiritualiste, en passant par la notion d'un dieu national plus fort que les dieux des étrangers. La métaphysique dogmatique n'y tient que fort peu de place. Il en faut conclure que toutes les religions ne deviennent pas également dogmatiques, que c'est là une question de milieu ethnique et de circonstances.

Les Apôtres galiléens étaient des Juifs de petite con-

dition et ils prêchaient, à des Juifs comme eux, une doctrine née au milieu d'eux et faite pour eux : Paul était lui aussi un Juif, mais il avait étudié la Loi, il savait le grec et prêchait à des Grecs, auxquels il lui fallait adapter la foi nouvelle, en même temps que s'imposait à lui l'obligation de prouver aux Juifs chrétiens, aux disciples directs du Maître, que le salut promis ne devait point se borner au « petits enfants d'Israël », mais bien s'étendre à tous les hommes de bonne volonté. L'idée de la Rédemption individuelle, que l'Apôtre tend à substituer à la notion juive du Royaume messianique, vient ainsi fort à propos pour élargir le champ où germera la Bonne Nouvelle, pour justifier « l'universalisation » de l'œuvre du Christ. De même, l'auteur du IVe Évangile possédait quelque connaissance de la métaphysique de Philon et il avait entrepris de repenser pour ainsi dire, de revivre en esprit, toute la vie, la doctrine, l'œuvre de Jésus, en fonction d'une théologie hellénisante. Et c'est pourquoi le Canon chrétien révèle une plus grande activité dogmatique que la Bible, œuvre de purs Juifs isolés dans leur farouche orgueil national, qui n'avaient en tout cas guère subi, jusqu'au temps de sa rédaction, que le contact et l'influence de Sémites comme eux.

En dernière analyse, le dogme proprement dit se greffe sur les postulats fondamentaux d'une religion révélée, sous l'impulsion de ce que l'on peut nommer *le besoin dogmatiqne*, et il s'y implante suivant la forme, il s'y développe suivant le rythme que lui impose *le milieu dogmatique*.

II

De même que les individus n'ont pas tous le même besoin religieux et que, du mystique au matérialiste le plus positif, ils offrent, à ce point de vue, toutes les variétés de tempéraments, je ne crains pas de dire *dès leur naissance*, comme ils portent en eux, dès le berceau, les aptitudes que la vie développera plus ou moins, mais *qui sont*, à la pratique d'un art ou à l'étude d'une science, ou bien une incapacité spécifique à l'égard de l'une ou de l'autre, voire des deux, de même les groupes ethniques éprouvent à des degrés très divers le besoin de dogmatiser leurs croyances. Les uns se contentent parfaitement d'affirmations de foi, vigoureuses, mais métaphysiquement élémentaires et qu'ils ne sentent pas la nécessité d'organiser en un système théologique cohérent; ils raffinent sur les pratiques et les rites. D'autres sont des théologiens nés; ils creusent les postulats premiers, les compliquent, les combinent et ne sont satisfaits que lorsqu'ils ont pu se donner l'illusion de les penser.

Il y a longtemps que le rhéteur chrétien Lactance reprochait au vieux paganisme romain de tenir tout entier dans des rites et dans des gestes qui, disait-il, n'intéressaient que les doigts (*ad solos digitos pertinentes*); et, en effet, la religion romaine véritable, celle de l'antique cité latine, posait comme un fait l'existence de ses dieux; elle les armait d'une grande puissance matérielle; mais, outre qu'elle ne savait, pour ainsi dire, rien sur eux, elle ne leur prêtait presque aucune préoccupation proprement mo-

rale et n'éprouvait aucun besoin de méditer sur leur nature, leur essence, leurs attributs, leur rôle. En un mot, elle ne philosophait pas sur eux, ni à leur propos; elle se contentait de les honorer par des sacrifices bien réglés et les enchaînait par des prières minutieusement fixées. Dans le même temps, l'imagination des Grecs enfantait des histoires merveilleuses ou charmantes, pour en entourer des dieux dont l'origine mythique était la même que celle des divinités principales des Latins, et leurs réflexions organisaient à côté et au-dessus des rites et de la mythologie, toute une théodicée. Sans doute, la métaphysique et la morale des philosophes hellènes ne sortaient point des mythes, et, pour vivre en bonne intelligence avec les dieux de l'Olympe, elles étaient obligées de prendre avec eux des arrangements qui réduisaient les légendes divines à n'être plus que des fictions poétiques. Cependant elles se donnaient elles-mêmes comme le résultat de la méditation des sages touchant les dieux et le monde, sur lesquels le vulgaire pouvait continuer à penser pauvrement.

Au reste, durant que les philosophes conduisaient, peut-être sans le bien savoir, une petite élite intellectuelle au rationalisme pur, le sentiment religieux des masses cherchait et trouvait son aliment, en superposant aux mythes de la religion officielle des cités, des spéculations de diverses sortes, mais dont la destinée de l'homme, au delà de cette vie, formait le centre, et qui trouvaient leur expression dans l'Orphisme et dans les Mystères. Par cette voie détournée, la révélation et le désir du dogme pénétraient dans le polythéisme olympique. Je ne cherche pas ici à déterminer pourquoi les Grecs ont fait ce que les Ro-

mains n'ont pas, d'eux-mêmes, éprouvé le besoin de faire, je constate seulement que le sentiment religieux en Grèce a pris d'autres formes qu'à Rome. J'ajoute que lorsqu'à son tour la religion romaine a cherché à se développer, après la conquête de l'Orient grec, elle n'a pu que superposer à ses abstractions et à ses *sacra* la mythologie de la Grèce, puis celle de l'Égypte, de la Syrie, de la Phrygie; en sorte qu'au second siècle de l'Empire, les dieux, les mythes, les rites, les mystères, les doctrines et les dogmes révélés de tout le monde romain jouissaient, dans la pratique, du droit de cité à Rome. Sous leur poids énorme, la vieille religion de la cité gisait écrasée; elle ne montrait plus un semblant de vie que dans les cérémonies officielles et la forte religiosité orientale tenait la première place dans le vaste syncrétisme, où chacun se taillait une religion à sa mesure [1]. Elle y avait surtout poussé au premier plan ses idées de purification, de vie future, de salut, de Sauveur, qui préparent le triomphe du christianisme dans la Romania.

J'ai insisté sur ce phénomène bien étudié de la transformation religieuse de Rome à partir de ses grandes conquêtes, pour que, dès l'abord, fût marquée, par un exemple, cette inégalité du besoin dogmatique qui se remarque de peuple à peuple, de race à race, ou, si l'on trouve ce mot de race trop élastique et trop vague, de milieu à milieu. Il serait aisé, d'ailleurs, de multiplier les exemples du même genre. Les Égyptiens vivaient tout pénétrés de religiosité et leurs voisins de Palestine et d'Assyrie également, mais ils

(1) Cf. J. Réville, *La religion romaine sous les Sévères*, Paris, 1886, et Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907.

avaient déjà donné à leurs croyances une tournure métaphysique et théologique, alors que les Sémites d'Asie s'efforçaient encore vers le monothéisme et ne parvenaient guère à s'élever au-dessus de la conception de dieux personnels. Ils affirmaient leur existence; ils racontaient leur histoire plus ou moins compliquée; surtout ils redoutaient leur justice et tâchaient d'observer leur loi; au besoin, ils cherchaient à deviner leurs volontés ou à prévenir leur colère par le secours de la magie; mais toute leur métaphysique se bornait à expliquer le monde au moyen de mythes enfantins et leur dogmatique se réduisait à ces quelques affirmations très simples que nous rappelions plus haut et sans lesquelles aucune religion n'est possible. D'autres Sémites, ceux parmi lesquels naquit Mahomet, quand ils se firent une religion, dont le Prophète leur donna la formule, y réduisirent à un minimum vraiment étonnant le nombre des postulats dogmatiques; et, depuis, ils ne l'ont guère augmenté; leur théologie est née et a vécu de la nécessité d'appliquer une loi religieuse du VIIe siècle, en rapport avec le genre de vie et la civilisation des Arabes de ce temps-là, à quantité de cas qu'elle n'avait pu prévoir; elle est essentiellement une jurisprudence.

Jusque dans l'établissement du christianisme autour de la Méditerranée demeurent sensibles ces différences d'aptitude au dogmatisme. Tous les grands dogmes chrétiens antérieurs au Ve siècle sont nés en Orient, et leur pénible élaboration l'a passionné; en revanche, les Occidentaux n'ont jamais vraiment compris l'intérêt de ces querelles théologiques. Ils auraient souhaité qu'on ne discutât point à perte de

vue sur des questions dont, à leur avis, l'Écriture donnait une solution satisfaisante et ils se contentaient de répéter des formules anciennes, qu'ils se donnaient l'illusion de comprendre sans les approfondir. Vers le milieu du IVe siècle, par exemple, les évêques gaulois ignoraient jusqu'au symbole de Nicée (325) et il fallut que l'empereur Constance fît effort afin de leur imposer des formules de foi qui troublaient leur quiétude, pour que l'un d'eux, Hilaire de Poitiers, s'avisât d'aller chercher la décision du célèbre concile pour l'opposer, au nom de la tradition, aux prétentions impériales; ce fut par ce biais que la querelle arienne, qui bouleversait l'Orient depuis plus d'un quart de siècle, s'étendit à la Gaule. Les seuls vrais théologiens que l'Occident ait connus avant saint Augustin sont des Orientaux, ou des hommes qui avaient subi l'influence des idées orientales; tels sont Hippolyte et Tertullien. Les autres docteurs de l'Occident possèdent à un degré éminent l'esprit juridique — et c'est encore le plus grand mérite de Tertullien au regard de l'histoire des dogmes, — ils ne montrent qu'un sens dogmatique médiocre; ils ont établi des compromis, fixé des formules de conciliation, où tous les partis retrouvaient quelque chose de leurs opinions, mais ils n'ont, à vrai dire, rien inventé.

On s'est parfois étonné de la facilité et de la rapidité avec lesquelles le christianisme avait cédé la place à l'islam dans l'Afrique du Nord, dans un pays qui avait donné à l'Église un Tertullien, un saint Augustin et nombre d'autres écrivains sacrés; l'étonnement cesse pour peu qu'on cherche à pénétrer la mentalité religieuse de ces gens du Maghreb. Ils tiennent de toutes leurs forces au monothéisme et à la loi morale,

appuyée sur la certitude d'une vie future, bonne pour les bons et dure pour les méchants; mais le détail de la dogmatique chrétienne ne les intéresse pas du tout. Ils reçoivent du dehors la règle de foi que la majorité des Églises a fixée et aucune hérésie proprement dogmatique ne mord sérieusement sur eux; les nouveautés leur sont *a priori* suspectes et ils croient volontiers, avec leur Tertullien, qu'elles n'ont pas même le droit de se produire, que la prescription est acquise aux règles anciennes. Ils sont d'ailleurs très capables de se passionner pour des querelles religieuses, mais c'est à la condition qu'elles aient trait à la discipline, aux usages reçus, ou à des personnes. C'est pourquoi les grandes crises de l'Église d'Afrique sont sorties, au temps de saint Cyprien, de divergences d'opinion sur l'attitude qu'il convenait de prendre, après la persécution de Dèce, à l'égard des chrétiens apostats; d'entreprises d'ambitieux, qui ont provoqué des schismes où le dogme n'avait rien à faire; d'un débat avec l'évêque de Rome, qui ne voulait pas qu'on rebaptisât les transfuges qui venaient des sectes hérétiques à la grande Église, alors que les Africains avaient coutume de le faire; plus tard, au temps de Constantin, de la haine que beaucoup de ces rigoristes ressentaient contre certains évêques, qu'ils accusaient d'avoir livré aux païens les Écritures saintes durant la grande persécution de Dioclétien; telle est, en effet, l'origine de l'effroyable crise qu'on nomme le donatisme. Lorsqu'à ces gens-là s'offrit un monothéisme agressif, guerrier, simple, austère et très moral, quoique peu exigeant sur ce que le christianisme appelait « les péchés de la chair » (fléchissement dont s'accommoda très bien leur sensualisme), ils trou-

vèrent en lui la satisfaction de tous leurs besoins religieux et, promptement, ils l'adoptèrent en grande majorité. L'avantage pratique qu'ils voyaient à s'assimiler aux vainqueurs arabes, en devenant musulmans, n'aurait pas suffi à les détourner d'une foi profondément dogmatique, plus qu'il n'a suffi à faire apostasier les populations balkaniques placées sous la domination turque; mais il put se montrer efficace pour orienter leurs réflexions et ils découvrirent qu'entre leur christianisme et l'islam, il existait bien plus d'affinités qu'ils n'auraient cru d'abord.

Alors que le Maghreb romain se montrait si profondément étranger au besoin dogmatique véritable, l'Égypte avait été, durant plus de trois siècles, la patrie d'élection des spéculations les plus profondes, acceptées par la grande Église et aussi celle des hérésies les plus vertigineuses. Dans Alexandrie avaient enseigné Clément, Origène, Denys, Athanase, comme les grands gnostiques, Basilide, Valentin, Carpocrate et son fils Epiphane. Le dogmatisme avait trouvé là un milieu favorable; et, en vérité, cet élément est encore plus important, touchant la naissance du dogme, que l'aptitude dogmatique de tel ou tel groupe ethnique. Je m'explique.

III

Un dogme peut toujours être considéré sous deux aspects; on peut rechercher d'où vient la proposition de foi qu'il renferme, et, d'autre part, comment s'est constituée la formule qui l'exprime; en faussant légèrement le sens d'une expression théologique, je

dirai qu'il a sa matière et sa forme. La matière d'un dogme sort de la foi et point n'est besoin que cette foi-là soit éclairée; il suffit qu'elle soit ardente: la logique ne lui donne point de souci et elle ne cherche que sa propre satisfaction dans les affirmations, nettes de tendance et vagues de forme, qu'elle tire d'elle-même. Prenons un exemple. Dès le lendemain de la mort de Jésus, ses disciples ont eu tendance à l'élever au-dessus de l'humanité et ils ont dit que l'esprit de Dieu l'avait animé, ce qui suffisait pour faire de lui un grand prophète et même le Messie attendu; puis, un peu plus tard, afin de le singulariser mieux parmi les prophètes, les fidèles, ont cru que l'Esprit l'avait engendré, qu'il était né d'une vierge; puis, plus tard encore, qu'il était vraiment le Fils de Dieu et Dieu lui-même. Or, par rapport à la mentalité juive du temps de Jésus, et à la sienne propre, ces deux dernières propositions tombaient dans l'extravagance pure, d'autant plus qu'en les avançant, la foi chrétienne ne renonçait ni au monothéisme le plus intransigeant, ni à la négation la plus tenace de l'anthropomorphisme de Dieu. Contraires inconciliables au premier abord? Evidemment; mais la foi vivante ne s'embarrasse pas de difficultés de ce genre. Du jour où elle faisait de Jésus plus qu'un homme, elle ne devait point tarder, par le simple développement de sa tendance initiale, à l'imaginer comme un Dieu; finalement, à croire qu'il était Dieu. Des Juifs ne seraient jamais allés jusque-là et, de fait, nous savons qu'il subsista longtemps, par delà le Jourdain, des communautés judéo-chrétiennes qui se refusaient obstinément à voir dans le Christ plus qu'un homme extraordinaire; tout au plus, certaines d'entre elles

admettaient-elles qu'il était né d'une vierge. Mais, les Grecs, qui n'éprouvaient pas le besoin d'un monothéisme aussi rigoureux, et pour qui surtout la distance n'avait jamais paru si infranchissable entre l'homme et le dieu, se sentaient poussés, par une sorte d'instinct, à orner de tous les attributs de la divinité le Sauveur en qui ils plaçaient leur confiance; et ils suivirent leur instinct.

Ils aboutirent à rassembler dans leur foi les notions les plus difficiles à placer côte à côte : il n'est qu'un seul Dieu et Jésus-Christ est Dieu; Dieu est indéfinissable et il s'est enfermé dans le corps d'un homme, resté pourtant distinct de lui; le Dieu-Fils, incarné et distinct du Dieu-Père, est mort, bien que l'idée de la mort de Dieu soit en soi inconcevable, etc. Pourquoi toutes ces contradictions? C'est que la foi qui les a enfantées ne se développait point parmi des hommes instruits et réfléchis, mais bien parmi des croyants simples et spontanés, qui ne cherchaient qu'à grandir, à majorer leurs convictions touchant le Christ, sa dignité et son rôle; et comme ils n'entendaient pas abandonner leurs affirmations fondamentales, sur lesquelles Jésus lui-même avait assis son enseignement, ils leur superposaient tout simplement leurs croyances grandissantes, sans souffrir en aucune manière des divergences qui en résultaient. Est-ce qu'aujourd'hui un croyant qui lit le Nouveau Testament s'aperçoit qu'il contient de grosses contradictions? En aucune manière et, même lorsqu'on les lui montre, il refuse de les voir et s'efforce de prouver qu'elles n'existent pas.

La foi populaire produit la matière des dogmes avec une activité qui varie selon l'intensité du besoin

dogmatique dans tel ou tel groupe de fidèles; la forme regarde les théologiens. Ce sont eux qui sont chargés de réduire les contradictions, en démontrant qu'elles se fondent dans un ensemble logique et harmonieux; ce sont eux qui s'ingénient pour faire un tout homogène avec des morceaux disparates, et qui doivent y réussir. L'opération ne va pas sans difficultés et sans contestations, mais comme il faut absolument qu'elle réussisse, elle réussit : des formules s'élaborent peu à peu, entre lesquelles, après des tâtonnements plus ou moins longs, se fait le choix définitif.

Ces théologiens, est-il besoin de le dire, sont toujours les « intellectuels » de la foi; ils étudient, réfléchissent et combinent; l'ardeur de leurs convictions peut être extrême, mais elle se plie à la discipline de leur esprit, car ils sont les logiciens nécessaires, sans lesquels la foi populaire, si féconde et si vigoureuse, se perdrait promptement dans l'absurde. Toutefois, ces théologiens ne se ressemblent pas tous : je n'entends pas seulement que chacun d'eux peut garder son tempérament et ses aptitudes particulières; je veux dire qu'ils ne procèdent pas tous suivant les mêmes méthodes. En somme, on les peut grouper en deux grandes séries : les philosophes et les juristes.

Les premiers ne se contentent pas de chercher des formules; ils creusent, à leur tour, les notions que la foi populaire leur impose, ils les repensent, pour ainsi dire, avant que de les organiser, et comme leur esprit diffère beaucoup de celui des simples fidèles, ils amplifient en expliquant. Ainsi, les docteurs d'Alexandrie, méditant sur la christologie, après

avoir lu Platon et sans doute Philon, ont mis au jour la vaste théologie du Logos qui expliquait, d'un point de vue philosophique, les rapports du Christ et de Dieu, par des considérations que le commun des chrétiens ne pouvait comprendre, mais qui leur donnait à eux-mêmes l'agréable illusion de faire un tout cohérent de leur culture grecque et de leur foi chrétienne.

Les théologiens juristes ont une ambition moindre: il leur suffit d'accorder au moins verbalement les contraires, de faire disparaître sous les formules apaisées les pensées contradictoires; c'est pourquoi, au lieu d'ajouter à la matière que la foi leur offre, ils sont bien plutôt tentés d'en retrancher. Tels sont ces évêques romains du IIIe siècle, Calliste ou Denys, qui, placés entre deux doctrines divergentes, touchant la Trinité, cherchaient à les fondre l'une et l'autre dans une formule de foi, dont ils leur empruntaient à toutes deux les éléments, mais où ni l'une ni l'autre ne retrouvait son esprit ni son essence. Tel est encore, à dire vrai, Tertullien, qui n'a point découvert des propositions bien originales, mais qui possédait le don des formules frappantes et celui de la logique juridique. Il s'en est fort adroitement servi pour rassurer les Occidentaux sur l'étrangeté de plusieurs doctrines orientales et leur donner le moyen de voir clair dans leur propre foi. Aussi bien aucun docteur n'a plus que lui, et malgré plusieurs opinions particulières qui n'ont point réussi, exercé une profonde influence sur la dogmatique occidentale, avant les grands théologiens du IVe siècle.

Ce n'est pas un hasard qui a fait d'Alexandrie, sous la domination romaine, le plus merveilleux milieu

dogmatique que religion ait jamais rencontré; la ville, admirablement placée au point de contact entre l'Europe, l'Asie et l'Afrique, entassait dans ses entrepôts les produits de trois mondes, mais aussi rassemblait, dans son cerveau cosmopolite, toutes les idées de l'Orient et de l'Occident; chez elle vivait encore la grande culture grecque; ses bibliothèques contenaient tous les chefs-d'œuvre du passé, qui rayonnaient sur le présent, et l'activité de sa vie économique avait pour pendant naturel le mouvement incessant des esprits. Là, toutes les écoles philosophiques de la Grèce refleurissaient et, par-dessus les grands maîtres d'autrefois, Platon brillait d'un éclat incomparable. Là aussi, une puissante juiverie, établie au temps des premiers Ptolémées et développée depuis, avait senti la séduction de la pensée hellénique, si bien qu'elle avait cherché à faire entrer dans sa propre Loi, par une exégèse subtile et allégorique, les concepts métaphysiques les plus intéressants des philosophes. Besogne ingrate assurément et qui nous semble vaine, absurde dans son principe et incapable de dépasser, dans ses résultats, une logomachie, où se perdent à la fois la rigueur de la pensée philosophique et le réalisme biblique, mais tout de même inspirée par un désir curieux et, en soi, fécond.

Si étonnante que soit la chose, d'ailleurs, ce désir a été satisfait : des hommes comme Philon en sont venus à ne plus sentir de contradiction entre la Loi juive et la philosophie grecque, ramenée à ses grands principes spiritualistes. Pour avoir accompli l'union de la pensée grecque et du judaïsme, ils ont préparé l'avènement triomphant du christia-

nisme hellénisé; ils ont indiqué la méthode à suivre pour faire de la simple doctrine du Maître galiléen la philosophie parfaite. Nul milieu plus que celui qui l'avait vu naître ne semblait propre à appliquer cette méthode au nouveau judaïsme (puisque c'est sous cet aspect que se présentait d'abord le christianisme), après l'avoir éprouvée sur l'ancien.

Alexandrie offre donc le type parfait du milieu intellectuel et, plus particulièrement, philosophique, propre à l'éclosion du dogme; aussi les diverses doctrines et croyances qui se croisent dans ses écoles engendrent des combinaisons actives : après le syncrétisme du paganisme de Grèce et des religions d'Orient, le philonisme, l'origénisme et bientôt le néo-platonicisme de Porphyre et de Jamblique, qui est, au propre, une religion. Mais ce phénomène de « dogmatisation » des croyances se retrouve, à un degré moindre, partout où des hommes appliquent leurs méditations aux postulats de la foi, par exemple dans l'Université de Paris du Moyen Age, dans les petites villes de Babylonie, où discutent les docteurs juifs aux premiers siècles de notre ère; dans les grands centres de la civilisation arabe, où l'on traduit Aristote, tout en commentant le Coran.

IV

Si donc on peut considérer comme acquis que tous les groupes ethniques ne ressentent point avec une égale intensité le besoin dogmatique, et que tous les milieux ne conviennent pas bien à la genèse du dogme, que, par conséquent, toutes les religions

demeurent très inégalement dogmatiques, il ne reste pas moins vrai qu'aucune religion révélée n'échappe tout à fait au dogmatisme. Aucune ne peut se dispenser d'organiser ses postulats, de les appliquer, je veux dire de les étendre aux questions que la réflexion impose à ses fidèles, touchant la métaphysique, la morale, ou seulement la vie; aucune n'évite complètement la théologie. Toutefois une distinction est ici nécessaire. Il existe des dogmes de deux espèces assez différentes dans leur principe : les uns se rapportent à des postulats métaphysiques, quelle que soit la cause qui les ait engendrés; les autres se rattachent à des rites; ils sont comme les fruits de la méditation mystique ou théologique sur eux.

Prenons des exemples. Une des branches principales, on pourrait dire la principale, de la dogmatique chrétienne se nomme la *christologie;* elle comprend l'ensemble des spéculations relatives au Christ. Leur point de départ semble bien modeste : un jour, vers la quinzième année du règne de Tibère, le fils d'un charpentier, ou charron, de Nazareth se crut appelé à changer la mentalité religieuse de ses compatriotes et il commença d'aller par les bourgs de Galilée en répandant ce qu'il disait la Bonne Nouvelle; c'était l'annonce de la toute prochaine venue de ce Royaume de Dieu, que les Juifs attendaient, et auquel il leur recommandait de se préparer par une piété sincère et confiante et par des œuvres de charité. Ceux qui eurent foi en lui le virent tel qu'il était, et ils ne s'avisèrent point de le prendre pour un dieu, encore moins pour Dieu; mais ils se persuadèrent que Dieu l'inspirait et ils en vinrent à croire, et lui aussi sans doute, qu'en lui vivait le Messie

promis à Israël. Quand il eut péri, victime à la fois de l'animosité des prêtres du Temple et de la rigueur romaine, impitoyable aux agitateurs, ses fidèles échappèrent au désespoir en s'attachant à la conviction que Dieu l'avait arraché au tombeau le troisième jour et qu'il le renverrait bientôt sur terre pour accomplir son œuvre. Dans leur cœur, il était déjà au-dessus de tous les hommes; pour la génération qui acceptera son enseignement de la bouche de ses Apôtres, il sera plus qu'un homme et il grandira dans la conscience chrétienne, d'âge en âge, jusqu'à s'identifier à Dieu lui-même.

La résurrection se présentait comme un fait et c'est bien encore ainsi que la considèrent aujourd'hui les théologiens, mais les rapports entre la nature divine et la nature humaine du Christ, le vrai caractère de sa filiation divine, sa relation personnelle et substantielle avec Dieu, voilà autant de questions que la foi chrétienne a dû poser et résoudre, en dehors de toute réalité tangible, et qui forment la matière de plusieurs dogmes tout à fait essentiels.

Toutes choses égales d'ailleurs, la personne du Bouddha et, à un degré moindre, celle de Mahomet, ont subi une majoration du même genre, puisque le premier a fini par devenir l'objet d'un culte, qu'il n'avait assurément pas prévu et qui, considéré du point de vue initial du mouvement bouddhiste, constitue une espèce d'absurdité, tandis que le second, qui ne prétendait qu'au rôle de confident d'Allah, s'est trouvé peu à peu enveloppé d'une légende merveilleuse qu'il ne souhaitait point. Cependant cette altération de la physionomie réelle de leur fondateur n'a entraîné ni le bouddhisme ni l'islam à des spéculations

aussi nombreuses et aussi compliquées que celle où le développement de la christologie a jeté le christianisme. La raison en est que jamais le Bouddha ni Mahomet n'ont atteint, dans la conscience de leurs fidèles, à une dignité aussi haute que celle de Jésus dans la foi chrétienne.

La christologie, qui nous offre plusieurs types excellents de dogmes purement métaphysiques, est donc née du désir naturel de grandir la personne de Jésus, que les successives générations chrétiennes ont vivement senti, et de l'organisation théologique de ce désir impérieux, par des hommes tout remplis de la pensée des philosophes grecs, touchant Dieu, sa nature, son activité et ses hypostases : la foi vivante a fourni la matière, la métaphysique grecque a imposé la forme de toute la spéculation christologique. Ainsi se sont accordés le besoin dogmatique et les aspirations du milieu où il s'est produit.

D'autre part, il existe dans la religion chrétienne, au moins dans sa fraction catholique, un certain nombre de rites auxquels la foi attache un sens très profond; on les nomme sacrements; ils sont censés apporter avec eux une grâce particulière : ainsi la pénitence efface réellement les péchés, le baptême délivre l'homme de la tare mortelle que lui a léguée son ancêtre Adam, et ainsi de suite pour les sept sacrements de l'orthodoxie romaine. Arrêtons-nous un instant sur celui qui a pris le plus d'ampleur; je veux dire l'*eucharistie*. Qu'était-ce originairement? Probablement un rite juif, qui consistait à rendre grâce à Dieu, sur le pain et sur la coupe, pour les biens qu'il accorde à l'homme, et le mot « eucharistie » lui-même, veut dire « action de rendre grâce ». Jésus,

quand il prenait sa nourriture avec ses disciples, se conformait à l'usage courant et, quand il fut mort, les Apôtres, en mémoire de lui, répétèrent dans leur repas, comme un signe visible de communion, les gestes et peut-être les paroles dont il usait d'ordinaire. Quand ils rompaient le pain ensemble, ils ne songeaient à autre chose qu'à affirmer leur fraternité et leur foi, sans attacher aucune puissance ni même aucune signification mystérieuse à leur acte; puis ils se persuadèrent que le Christ lui-même leur avait prescrit de répéter ce rite « en mémoire de lui »; puis ils lui cherchèrent un sens symbolique et naturellement le trouvèrent. Il s'exprime par les mots « Ceci est mon corps... ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui a été donné pour vous »; formules qui semblent recouvrir des idées pauliniennes et qui, creusées à leur tour, ont produit le dogme de la présence réelle, celui de la transsubstantiation, c'est-à-dire du changement de la substance du pain et du vin consacrés en chair véritable et en sang du Christ, et ce qu'on peut appeler le dogme du sacrifice chrétien. C'est en effet le dogme selon lequel le prêtre, qui consacre durant la messe les espèces eucharistiques, renouvelle en quelque manière le sacrifice du Calvaire.

Nous voilà, certes, très loin de l'eucharistie juive, ou même du rite chrétien très simple que célébraient, aux premiers âges de la foi, les communautés syriennes et que nous décrit ce petit livre dont nous avons déjà parlé, la *Didaché*. Evidemment l'exégèse rabbinique de saint Paul, la métaphysique des Grecs et la théologie ingénieuse sont entrées en jeu pour charger de tant de complications dogma-

tiques le mémorial primitif et réintroduire en lui l'idée antique du sacrifice, devenue maintenant singulièrement subtile; mais, et c'est la remarque pour le moment essentielle, théologie, métaphysique et rabbinisme n'ont jamais fait qu'interpréter un rite concret, qui semble soutenir et garantir leurs conclusions, et qui fait qu'elles échappent en apparence au reproche de spéculation pure, sous le coup duquel tombent évidemment les dogmes qui touchent, par exemple, à la Trinité.

La religion chrétienne atteint dans la dogmatique des rites, aussi bien que dans celle des concepts métaphysiques, une perfection unique; mais les autres religions révélées attachent de même à un certain nombre de leurs pratiques une valeur mystérieuse, sacramentelle, et, par conséquent, en font matière de dogmes. Le minutieux légalisme juif, dont les prescriptions enveloppaient la vie entière du croyant, se justifiait par des affirmations dogmatiques et portait, pour lui, au moins négativement, un résultat supra-sensible, une grâce divine : il le gardait dans l'état de pureté nécessaire devant Dieu. Il en va de même du ritualisme mazdéen et du musulman. Les religions qui ne sont point naturellement portées à la métaphysique des dogmes, ou qui ne s'implantent point dans un milieu favorable à l'éclosion d'une théologie transcendante, développent leurs rites dans un sens dogmatique et, par ce biais, l'évolution retrouve ses droits sur elles. C'est par la naissance de pratiques nouvelles, révélées à de saints personnages et propagées par les confréries religieuses, que l'islam manifeste son médiocre besoin dogmatique et sa vie intense.

Ainsi, à des degrés divers, toutes les religions révé-

lées se plient à la nécessité de réfléchir sur leurs postulats et tirent de leurs réflexions des combinaisons dogmatiques plus ou moins intéressantes; essayons maintenant de comprendre comment pratiquement naît un dogme, sous l'action de quels agents et par quels moyens.

CHAPITRE VII

La naissance du dogme

I. — Rôle apparent des individus touchant la naissance du dogme. — En quoi il n'est qu'une illusion.
II. — Action primordiale de la foi vivante. — Elle subit l'influence du milieu intellectuel où elle se forme. — Elle fait, pour garder le contact avec ce milieu, un effort dogmatiquement fécond.
III. — Le transport des postulats premiers dans un milieu nouveau. — Exemple : Constitution du christianisme primitif sous l'action de l'esprit grec. — Le milieu nouveau poursuit le travail dogmatique.
IV. — Caractères de la foi génératrice des dogmes : majoration et illogisme. Exemple : la christologie.
V. — Intervention de la théologie. — En quoi elle peut être aussi féconde. — Les dogmes proprement théologiques.
VI. — Résumé : le processus de la naissance du dogme.

I

Lorsqu'on étudie l'histoire d'un dogme et qu'on remonte la série des textes qui attestent son existence, jusqu'à la formule la plus ancienne qui le laisse entrevoir, au moins en puissance, dans la foi d'un certain temps, on peut recevoir l'impression qu'il est sorti de l'effort persévérant des docteurs et que son principe se trouve dans la réflexion féconde de l'un d'entre eux. C'est là en grande partie une illusion : nous voyons assez nettement les hommes qui

ont parlé ou écrit; nous devinons à peine ceux qui ont senti, ceux dont les aspirations souvent puissantes, mais qu'une collectivité ne saurait formuler, ont été précisées et mises en forme par tel ou tel écrivain sacré.

Je ne nie pas que des penseurs, particulièrement doués pour la contemplation mystique ou la spéculation théologique, ne puissent parfois jeter les fondements d'un dogme; il est évident, par exemple, que plusieurs des propositions, aujourd'hui de foi, qui ont trait aux mérites divers de la Vierge Marie, portent la marque de préoccupations naturellement étrangères à la piété populaire et que seuls des théologiens ou des mystiques un peu exceptionnels ont pu connaître : telle est la virginité *in partu*, c'est-à-dire « pendant l'enfantement », lequel est censé s'être accompli sans modifier l'aspect virginal des organes génitaux de Marie; telle est encore l'Immaculée Conception, déduction théologique très raffinée, qui n'a pu naître que dans l'esprit d'un moine du Moyen Age. Nous avons déjà rencontré l'occasion de dire que le dogme de la Rédemption semblait venir tout droit d'une méditation de saint Paul sur le scandale de la croix et aussi sur la nécessité d'expliquer aux Juifs particularistes et étroitement nationalistes, le fait, pour eux choquant, de l'extension de l'Évangile à des Gentils; il faut donc admettre que la pensée de saint Paul marque le point de départ d'au moins un dogme essentiel de l'orthodoxie chrétienne et je crois, pour ma part, qu'elle a également joué un rôle capital dans l'orientation dogmatique du rite eucharistique.

Au reste, la simple existence des Fondateurs suffi-

rait à prouver qu'à l'occasion l'action d'un individu peut être primordiale dans la vie du sentiment religieux. Mais si j'ai tout à l'heure écrit le mot illusion, touchant l'impression que semblent nous donner les textes sur l'importance exclusive de cette action, c'est qu'en fait on constate que si intéressants qu'ils puissent être, les individus n'ont d'influence réelle qu'autant que le permet l'ambiance où ils se trouvent. Le théologien inconnu qui a conçu l'idée de la virginité de Marie *in partu* appartenait probablement à l'hérésie *docète* ; c'est-à-dire qu'il croyait que le corps du Christ n'avait été qu'une apparence, et l'opinion qu'il émettait sur l'état des organes génitaux de la Vierge, après l'enfantement, venait comme un argument considérable pour confirmer son opinion fondamentale : un enfant seulement *apparent* ne devait point causer les mêmes désordres dans le corps d'une femme qu'un enfant en chair et en os. Telle était si bien l'intention de cette affirmation singulière qu'elle fut vigoureusement combattue par les docteurs de la grande Église, préoccupés de ruiner le docétisme. Et pourtant elle triompha parce qu'elle trouva sympathie chez les simples qui virent en elle le moyen de magnifier plus encore la Vierge et son divin Fils, et surtout chez les moines du IVe siècle, épris d'ascétisme et d'absolue pureté. Elle répondait à une aspiration, vague dans la forme, mais pourtant profonde de la foi : c'est pourquoi elle vainquit les défiances premières des docteurs orthodoxes. De même la croyance à l'Immaculée Conception rencontra les résistances les plus tenaces de certains théologiens, aussi bien que celle à la sainteté absolue de Marie, et ils citaient des textes qui semblaient leur donner

raison. A la fin, ils ont été vaincus aussi, eux et leurs textes, parce que l'édification gagnait à leur défaite et que la logique, obscure mais invincible, de la foi voulait que le *Temple* habité par le Seigneur durant neuf mois se rapprochât autant que possible de la perfection divine.

On a pu soutenir de nos jours que saint Paul n'avait eu d'autre mérite que de formuler la foi en la rédemption, qu'elle était « dans l'air » autour de lui et que les Apôtres galiléens eux-mêmes y venaient tout naturellement, encore que le Maître ne leur en eût, et pour cause, jamais rien dit. Ce n'est là qu'une hypothèse et elle diminue arbitrairement l'originalité de l'Apôtre des Gentils, mais il est juste de dire que dans les milieux judéo-païens, où saint Paul fit le plus grand nombre de ses recrues, l'idée d'un Sauveur, d'un Purificateur suprême, d'un grand sacrifice expiatoire était courante et que d'autre part, son coup de génie théologique, en même temps qu'il justifiait son œuvre apostolique, apportait aux judéo-chrétiens un trait de lumière par lequel achevait de se dissiper l'obscurité du supplice accepté par Jésus. C'est pourquoi la croyance à la rémission des péchés par le mérite des souffrances du Christ s'implanta sans tarder dans la conscience chrétienne. Il en fut de même, pour des raisons fort analogues, des commentaires dont Paul enveloppa le rite eucharistique.

Le thème une fois posé, dans un cas comme dans l'autre, il devait se développer par le simple mouvement de la vie chrétienne, en variations plus ou moins confuses et désordonnées; il appartenait aux docteurs d'y mettre de la clarté et de l'ordre, aux autorités compétentes d'y faire un choix convenable.

En somme, l'initiative plus ou moins féconde des individus, dans les divers cas que nous venons de passer en revue, sortait plus ou moins directement des suggestions de l'ambiance et ne portait des fruits que parce qu'elle tombait sur un terrain préparé pour la recevoir.

Il en est toujours ainsi. Le rôle des individus peut être capital lorsqu'il s'agit de poser des déductions théologiques tirées d'un certain nombre de postulats dogmatiques, et surtout lorsqu'il s'agit de construire les vastes synthèses, qui marquent comme les paliers de la foi; et c'est pourquoi des hommes comme saint Augustin, saint Jérôme ou saint Thomas d'Aquin tiennent une telle place dans l'histoire du dogme; mais, quand il s'agit d'une de ces propositions fondamentales sur lesquelles repose le dogmatique propre d'une religion, c'est au sentiment religieux lui-même qu'il faut demander d'où elle vient, car c'est lui qui l'a enfantée.

II

Le grand facteur de dogmes, c'est donc, au fond, la foi elle-même. Tant que la foi est vraiment vivante, elle est active; elle s'inquiète des objections que peut lui susciter la vie journalière, elle les réfute; surtout elle répond aux questions, elle pare aux nécessités, que sa seule existence dans un milieu qui se transforme sans cesse, lui révèle à chaque instant. Du jour où elle semble définitivement ancrée dans une immobilité confiante, comme si elle tenait la certitude de reposer au sein de la vérité absolue, on peut affir-

mer que ses jours sont comptés; la vie ne tarde pas à la dépasser de toutes parts et bientôt elle apparaît aux yeux les moins prévenus comme la survivance inerte d'un passé défunt; l'immobilité, c'est donc pour elle le commencement de la ruine et son annonce certaine. Il arrive que la persistance immuable des rites qui l'enveloppent donne des illusions assez longues sur son véritable état; elles ne résistent pas à l'épreuve du temps. Le paganisme gréco-romain était mort bien avant que ne cessassent les cérémonies qu'il avait inspirées.

Tant qu'elle vit, cette foi, considérée dans tout l'ensemble de ceux qui la partagent et non pas seulement dans une élite plus ou moins factice, a pour caractère premier de subir l'influence du milieu intellectuel et social dont elle est d'ailleurs, pour sa part, un des éléments. A vrai dire, elle semble toujours quelque peu en retard sur ce qu'on peut appeler l'esprit public, sauf lorsqu'elle domine et régit toute la vie intellectuelle, comme a fait le christianisme dans l'Europe du Moyen Age. En d'autres termes, elle est rarement tout à fait d'accord avec la science de son temps, pour peu que celle-ci fasse des progrès un peu rapides. La raison en est que les masses croyantes ne reçoivent que très lentement l'impression des mouvements intellectuels, qui, perçus tout de suite par les fidèles instruits, mettent du temps à descendre dans les couches profondes du peuple. Tout de même elle chemine dans la même direction que la culture générale du temps et du pays où elle vit, et à sa suite.

Il suffit de réfléchir un instant à la mentalité religieuse moyenne des Espagnols et à celle des Français, deux peuples dont la grande majorité professe la

religion catholique et de tirer les quelques conclusions que la comparaison la plus superficielle suggère, pour prendre une idée très claire des différences que créent, dans la même confession et dans le même temps, une ambiance intellectuelle différente. Une comparaison entre le catholicisme français du XVIIe siècle et celui du XIXe ne serait pas moins suggestive et tout homme instruit en peut rassembler les éléments en quelques instants. A toutes les époques il est visible que la masse sincère et naïve des croyants ignorants ralentit la marche du sentiment religieux; la conviction des simples est l'appui le plus solide des conservateurs, en matière de foi. Cependant, sous les réserves que je viens de faire, la foi vivante évolue, de toute évidence, et dans le même sens que toute la culture de ceux dont elle guide la vie religieuse; et cet effort constant qu'elle fait pour ne pas perdre un contact nécessaire à son existence et parfois tout de même difficile à garder, avec son ambiance intellectuelle, est un des agents les plus actifs de la formation du dogme.

Et d'abord, dès son début, aucune religion ne bâtit sur une table rase; nous savons déjà que si brusque que soit son apparition, et si rapide son succès, elle n'est jamais complètement nouvelle, en ce sens qu'elle répond à des besoins qu'elle satisfait, sans doute, mais dont aussi elle s'alimente. Si simples que puissent être ceux parmi lesquels elle s'implante primitivement, elle se plie tout naturellement à leurs formes d'esprit, avant que de contribuer, par un jeu souvent subtil d'actions et de réactions, à les modifier.

Le bouddhisme, par exemple, naît d'un problème proprement indou: il tend à délivrer l'homme de l'an-

goisse des renaissances perpétuelles, d'où sortent une suite ininterrompue de maux et de misères ; il accepte donc les postulats de la métaphysique indoue et toute son originalité gît dans les moyens qu'il propose à ses fidèles pour trouver la route du bonheur et de l'anéantissement. On ne conçoit pas qu'il ait pu naître ailleurs que dans l'Inde et, aussi bien, quand il en est sorti, il s'est profondément modifié. Le christianisme de Jésus s'enfermait dans un cadre juif et se présentait simplement comme une sorte de réforme piétiste de la religion d'Israël, en vue d'un grand événement que les Juifs seuls attendaient : la venue prochaine du Royaume de Dieu. Le Maître ne venait pas pour abolir la Loi, mais au contraire pour l'accomplir jusqu'au dernier iota ; autrement dit il n'entrait pas dans son esprit de rien changer aux croyances de son peuple, mais seulement de les rendre plus intimes et plus mystiques, et, en même temps, de tirer d'elles des résultats pratiques, pour le plus grand bien de la justice et de la charité. De même Mahomet ne prétendait-il pas fonder une religion nouvelle, mais bien ramener le culte d'Allah à sa pureté primitive, en le débarrassant de la superstition qui avait fait superposer au Dieu unique, qui « seul est Dieu », nombre d'idoles. Quand il eut nettoyé la Caaba de leurs images et que les Arabes eurent consenti à répéter avec lui « Dieu seul est Dieu », son œuvre proprement dite de réformateur religieux était en principe terminée ; il ne restait qu'à l'organiser, c'est-à-dire à imposer le Coran, lequel, au reste, ne faisait guère que codifier, sous une forme plus ou moins frappante, des idées et des croyances répandues dans le milieu où vivait le Prophète.

III

Du seul fait que toute religion, même révélée, n'est au vrai que la mise en forme des aspirations religieuses d'un certain milieu, même lorsqu'elle y est introduite par un Inspiré doué d'une personnalité très originale, on peut inférer que transportée dans un milieu qui n'est pas le sien, elle n'y vivra qu'à la condition de s'y adapter; il pourra même arriver que l'adaptation ressemble à une radicale transformation. Le christianisme, transporté du milieu palestinien dans le milieu grec, nous offre de ce phénomène un exemple frappant.

Tout porte à croire, avons-nous vu, que le Christ ne songeait point à préparer le salut du monde entier et que son regard ne dépassait pas l'horizon d'Israël; peut-être sa bienveillance s'était-elle étendue à quelques étrangers qui l'avaient imploré, dans leur malheur, avec une foi touchante, mais il semble aujourd'hui un peu naïf de parler de son universalisme. Toutefois la simplicité extrême de sa doctrine et, j'ajoute, de la théologie juive, sur laquelle elle s'appuyait, le peu d'importance qu'il semblait attacher aux rites et aux pratiques, par rapport à la piété du cœur et à la charité, favorisaient évidemment l'acceptation de sa Loi par les hommes « de bonne volonté » de toutes les nations. En fait, elle ne tarda pas à sortir d'Israël. La raison principale en fut que les Juifs ayant essaimé hors de leur pays, avaient constitué, dans les grandes villes de la Méditerranée orientale, des groupes considérables, auxquels les Apôtres songèrent assez naturellement à communiquer la Bonne Nouvelle.

Autour de chacun de ces groupes, dont les synagogues marquaient le centre, gravitait tout un peuple de païens d'origine, gagnés déjà par l'élévation du monothéisme juif et par la morale qui l'accompagnait. Or, il arriva que les Juifs proprement dits ne firent pas en général un bon accueil à l'Évangile; l'humble Galiléen figurait mal le Messie triomphant qu'ils attendaient, celui qui devait réduire les nations au rôle d'escabeau pour les pieds d'Israël; saint Paul, Barnabé, d'autres aussi, qui se donnèrent la tâche de prêcher la vérité dans les synagogues « de la dispersion », c'est-à-dire chez leurs compatriotes établis en terre grecque, y furent en somme très mal reçus et, plusieurs fois, leur initiative faillit leur coûter la vie. En revanche, les prosélytes venus du paganisme montrèrent aux Apôtres de bien meilleures dispositions; ils ne partageaient point les préjugés d'un judaïsme étroitement nationaliste et ils recevaient avec plaisir l'annonce qu'un homme de Dieu leur apportait le salut éternel, en échange de la foi qu'ils mettraient en lui. (N'oublions pas, en effet, que les Apôtres ne disaient plus comme Jésus « le Royaume arrive », mais bien « le Seigneur arrive »; ils prêchaient le Seigneur, sa dignité messianique, sa résurrection et, Paul, son sacrifice salutaire, et non plus seulement le Royaume, désormais subordonné à la *parousie*, au retour du Christ.) Paul comprit ces hommes-là, et, puisque les Juifs le repoussaient, il se tourna franchement vers eux. Pour eux il abandonna la Loi juive, dont la pratique leur était impossible et, d'ailleurs, leur déplaisait; il proclama que les œuvres de la Loi disparaissaient devant l'œuvre de la Croix, que le Christ avait voulu mourir pour le salut de tous les

hommes. Tous les chrétiens Juifs, les disciples directs de Jésus, n'acceptèrent pas volontiers pareille déformation de sa pensée, mais comme, en définitive, le plus important pour une secte c'est de gagner des adhérents et que le coup d'audace de Paul en amena beaucoup au christianisme, qu'en fait même il lui préparait la conquête de tout le monde romain, sa manière de voir et d'agir finit par s'imposer : peu à peu le néo-judaïsme de Jésus se mua en une véritable religion originale et universaliste.

Mais en pénétrant sur le terrain grec, il se plaçait dans un milieu tout à fait différent de celui pour lequel il était né. Le changement pouvait ne point se manifester immédiatement et ne point porter sans retard ses conséquences, parce que les premières conquêtes que la foi chrétienne fit chez les païens ne lui gagnèrent, à très peu d'exceptions près, que de petites gens, lesquelles n'avaient point une culture assez forte « selon le siècle » pour sentir nettement la disconvenance entre leur esprit et celui du néo-judaïsme paulinien : il leur suffisait de croire et d'espérer; ils n'éprouvaient qu'un très médiocre besoin de raisonner leur foi et leur espérance, mais ils en vivaient. D'ailleurs, beaucoup d'entre eux avaient déjà rejeté les croyances desséchées de leurs ancêtres et ils venaieut à l'Église en traversant la Synagogue: leur exemple suffisait à rassurer les convertis de la pure gentilité et, en fait, leur présence dans l'Église établissait une véritable transition entre la mentalité juive, déjà modifiée dans les communautés de la dispersion, et la mentalité hellénique.

Les choses changèrent tout à fait quand la foi chrétienne passa des serviteurs aux maîtres et qu'elle fut

acceptée par des hommes instruits. Les Gréco-Romains se trouvaient soumis, d'un bout à l'autre de la Romania, à une même éducation intellectuelle, qui se développait en trois cycles d'études, dont la grammaire, la rhétorique et la philosophie constituaient les centres. Cette éducation, par l'habitude et l'hérédité, s'était à ce point emparée de leur esprit qu'il leur semblait tout à fait impossible de se passer d'elle; ils la jugeaient d'ailleurs belle et croyaient qu'elle méritait à tous points de vue d'être aimée; ils ne concevaient même pas qu'un homme digne de ce nom pût la négliger; le faire eût été se ravaler au rang des barbares. Or, on le voit bien dès le second siècle, dans les écrits des apologistes qui tentèrent de relever le christianisme du mépris où le jetaient les préjugés de la culture hellénique, la foi, tout en commençant à faire des recrues parmi les intellectuels, était considérée, par la majorité d'entre eux, comme une « philosophie barbare », grossière et lourde, indigne de toute comparaison avec l'autre, la véritable, celle des Sages de la Grèce. Les chrétiens instruits, ou mieux les hommes instruits devenus chrétiens, parce qu'ils trouvaient, dans les affirmations chrétiennes, une réponse, pour eux satisfaisante, aux questions qu'ils se posaient sur la vie, sur le monde et sur Dieu, affectaient quelquefois le plus beau détachement à l'égard de la culture qui les avait formés, et il leur arrivait même de se laisser aller à l'insulter; mais ce n'était pas le cas ordinaire; la plupart d'entre eux continuaient de l'aimer, de l'admirer et n'avaient pas de plus cher désir que de la concilier avec leur foi nouvelle, incapables qu'ils se sentaient de sacrifier l'une à l'autre.

Ils se mirent donc à regarder la foi chrétienne à travers la philosophie grecque; pour venger leurs croyances des mépris orgueilleux qui les humiliaient, ils s'efforcèrent de découvrir des rapports entre elles et les spéculations des philosophes, et ils en virent finalement de si frappants qu'ils jugèrent que Platon, et, avant lui, nombre de penseurs grecs avaient dû piller la Bible. Supposition singulière (à laquelle des Juifs d'Alexandrie s'étaient déjà arrêtés), mais qui offrait le grand avantage d'attribuer une origine commune, et également divine, aux vérités chrétiennes et aux vérités philosophiques ; qui donnait également le moyen de compléter, au moins d'interpréter, les unes par les autres. Nos « intellectuels » chrétiens n'y manquèrent pas et dès qu'elle se fut fourvoyée parmi ces raisonneurs, la simple et plastique doctrine apostolique, déjà singulièrement amplifiée par saint Paul, subit l'invincible pression de l'intellectualisme hellénique, qui finit par l'emplir tout entière.

Alors on vit les spéculations platoniciennes et stoïciennes sur le Logos s'appliquer au Christ, et, non seulement elles, mais toute la théologie philosophique. A toutes les questions qu'agitaient les écoles, le christianisme fut tenu de fournir une réponse. Et ces réponses, comme celles des philosophes eux-mêmes, furent des dogmes, dont la littérature biblique et la littérature apostolique, convenablement interrogées, fournirent les justifications nécessaires. Alors s'épanouirent non seulement le dogme de la Rédemption, qui devint comme le pivot de tout le christianisme, mais celui de l'Incarnation, celui de la divinité du Christ, celui de la Trinité, avec les dogmes rituels du baptême et de l'eucharistie. Floraison étrange assurément et qui,

selon toute apparence, aurait singulièrement scandalisé les Douze et le Maître lui-même, mais floraison nécessaire et que la logique commandait. Nécessaire, car elle représentait au fond l'adaptation de la foi chrétienne à l'esprit grec ; logique, car elle sortait de l'application de cet esprit à la foi chrétienne.

A vrai dire, les conciliations du genre de celle que je viens de rappeler offrent, considérées dans leur détail, des étrangetés surprenantes et c'en est une déjà, de belle taille, que de découvrir la même direction de pensée chez les prophètes juifs et chez Platon ; mais la nécessité, qui, dit-on, ne connaît pas de loi, ne s'arrête point à ces bagatelles : puisque le christianisme en s'hellénisant, n'avait point su se débarrasser de l'Ancien Testament, force lui était de s'en accommoder, et il s'en accommoda. Quand même, au courant du IIe siècle, les gnostiques et Marcion lui offrirent le moyen de rejeter la Bible juive, en rapportant son inspiration à un esprit fort inférieur au vrai Dieu et incapable de le comprendre, il repoussa leur doctrine avec horreur, afin de maintenir l'unité de Dieu et l'attribution à Dieu de la création du monde, suivant les affirmations de la Genèse. D'ailleurs, Philon n'avait-il pas déjà prouvé que la Loi de Moïse et la sagesse des Grecs ne semblaient incompatibles qu'à ceux qui les entendaient mal ?

Au reste, dès que se trouve accompli dans ses grandes lignes l'indispensable travail d'adaptation d'une religion quelconque à un milieu qui n'était pas le sien, elle compte au nombre des éléments constitutifs de ce milieu et elle en suit l'évolution. Le développement de sa dogmatique, l'assouplissement et l'extension à des sentiments nouveaux de ses formules

de foi manifestent ce travail intérieur, qu'elle subit, sous peine de s'immobiliser et de périr. Ce travail c'est la foi profonde et vivante qui l'accomplit et c'est elle qui continue d'agir comme la grande génératrice des dogmes.

IV

Par elle-même, cette foi se révèle majorante et illogique. Elle ne cherche pas à mieux connaître son objet et à en pénétrer la véritable nature ; elle ne veut que le grandir, dût-elle, pour y parvenir, le rendre méconnaissable. Les disciples de la première heure ne virent sans doute en Jésus qu'un prophète aimé de Dieu ; puis leur conscience, tout emplie de l'espérance messianique, accomplit spontanément la transposition nécessaire pour reconnaître, dans le doux Maître galiléen, le puissant Messie promis à Israël ; les Apôtres prêchèrent donc le Christ (équivalent grec de *Messie*) ressuscité. Mais les Grecs n'attendaient, eux, aucun Messie et même, pris au propre, le mot ne leur offrait aucun sens intelligible ; ce qu'ils comprirent seulement, c'est que Jésus était venu sur la terre, armé de la grâce de Dieu, et qu'il y était mort pour leur salut, pour leur ouvrir les portes d'un Royaume qu'ils tendirent naturellement, de très bonne heure, à identifier, non point à une réalité terrestre, mais à un monde supra-sensible, au ciel, ou à la vie éternelle. Bientôt ils crurent que lui-même venait du séjour de la lumière, qu'il y avait préexisté à son œuvre ; puis on dit qu'il avait devancé le monde, en attendant qu'on fît de lui l'ouvrier suprême

de Dieu et l'auteur même de la création. En serrant de près l'expression de « Fils de Dieu », qui marquait originairement un rapport particulièrement intime entre l'âme de Jésus et le Père céleste, on en vint à en tirer l'idée d'une filiation véritable. Dieu restant le Père, le Christ devenait le Fils ; et l'on disait qu'il avait été adopté par Dieu, ou bien que Dieu l'avait engendré par l'intermédiaire de son Esprit. Dans un cas comme dans l'autre, on le rattachait étroitement à Dieu, on l'élevait vers Dieu et, dès le début du IIe siècle, il est infiniment probable que la masse chrétienne n'hésite plus : Jésus est Dieu.

Le premier article de la foi chrétienne proclamait l'unicité de Dieu : comment faire ? Ce n'était point une solution satisfaisante que de se contenter de subordonner le Fils au Père, car il restait toujours deux dieux et, d'ailleurs, la foi réclamait, entre le Père et le Fils, une distinction, faute de laquelle la Passion perdait tout son sens et, à vrai dire, le christianisme tout son objet. Néanmoins les chrétiens se contentèrent pendant longtemps de cette solution-là et, cependant, ils continuaient d'affirmer qu'il n'existait qu'un Dieu. En réalité, quand ils arrêtaient leurs réflexions sur Jésus, ils ne pouvaient s'empêcher de le hausser jusqu'à Dieu et quand ils parlaient de Dieu, ils ne pouvaient pas faire autrement que de proclamer qu'il était Un. Voilà un exemple frappant de la puissance de majoration de la foi vivante et de son mépris des difficultés les plus déconcertantes. Du petit au grand, il serait aisé d'en fournir beaucoup d'autres.

Dès que la foi s'applique à une idée, elle la pousse jusqu'à l'absurde, au besoin, tant qu'elle trouve en

elle de quoi s'alimenter ; s'il s'agit d'un fait, elle l'enjolive, elle l'amplifie, le déforme sans aucun souci, non seulement de ce que nous nommons la vérité historique, mais encore de la vraisemblance et du bon sens. Bien entendu, plus la foi descend dans les couches populaires, moins elle se montre difficile sur la logique et, en revanche, plus elle se montre féconde en majorations. Il suffit, pour s'en rendre compte, de réfléchir un instant sur les légendes que la piété tisse dans toutes les religions autour des saints personnages et sur les miracles qu'à peu près chaque confession invoque pour prouver la vérité de son credo ; les absurdités pullulent dans ces récits édifiants et pourtant la foi de bien des hommes a trouvé en eux un réconfort efficace.

V

Il est difficile de dire jusqu'où la foi spontanée des simples pourrait pousser l'incohérence ; en fait, la réflexion des croyants plus éclairés l'empêche de dépasser certaines limites ; c'est cette réflexion qui suscite la théologie, laquelle est aussi un agent important dans la naissance des dogmes. Reprenons l'exemple que nous empruntions tout à l'heure à la christologie.

Un moment vint donc, dès le début du IIe siècle, où les chrétiens se persuadèrent couramment que la nature du Christ avait été celle d'un dieu. Présentée sous cette forme, semblable proposition n'avait rien qui pût scandaliser un Gréco-Romain ; la descente, la vie et même la mort corporelle d'un dieu

sur la terre n'apportait aucun trouble dans son esprit ; et je crois, pour ma part, que celui des convertis de la gentilité qui, pour exprimer aussi complètement que possible ses sentiments d'adoration et d'amour pour Jésus, les enferma sous cette affirmation « Il est dieu », se laissa tout simplement aller à une exagération de langage que ses habitudes d'éducation autorisaient et à laquelle il n'attachait pas une valeur absolue. Là où le Juif aurait dit « Dieu est en lui », le Grec pouvait dire « C'est un dieu », sans prévoir les terribles difficultés qu'une variante, insignifiante à ses yeux, allait provoquer. La foi chrétienne n'admettait pas qu'il y eût des dieux : elle proclamait même, avec une énergie particulière, qu'il n'en existait qu'un : si donc Jésus était un dieu, il fallait qu'il fût Dieu lui-même. Mais, durant trente années au moins, ses disciples l'avaient connu, vivant comme un homme ordinaire et il était mort ; pour peu qu'on y attachât son attention ne devait-on pas trouver invraisemblable que l'Infinité divine pût s'enfermer dans les limites étroites d'un corps périssable? Et, d'autre part, est-ce que la souffrance était digne de Dieu ? Et quel sens pouvait bien revêtir la Passion, si Dieu le Père, lui-même, l'avait endurée ? L'histoire évangélique imposait la nécessité de maintenir au Fils une personnalité distincte de celle du Père ; alors, comment concevoir la relation de l'un à l'autre et surtout comment retrouver l'indispensable notion de l'unicité de Dieu ?

Ce fut l'affaire des théologiens de concilier toutes les contradictions. Leur tâche ne fut d'ailleurs pas facile, parce que la foi ne voulait abandonner aucune de ses acquisitions. Grâce au secours que leur offrit,

d'opportune façon, la dialectique des Grecs et la langue de leur métaphysique, ils parvinrent à expliquer que Dieu, *un* dans son être et sa substance, était pourtant aussi *trois*, en ce que son être et sa substance se répartissaient entre trois personnes distinctes, le Père, le Fils ou Verbe et l'Esprit ; que Jésus, seconde personne de la Trinité, consubstantiel et coéternel au Père, *verus deus*, véritablement Dieu, par conséquent, avait, durant son passage sur terre, intégralement revêtu la qualité d'homme, qu'il avait vécu et qu'il était mort, comme un véritable fils d'Adam, *verus homo*. Le concile de Nicée en 325 s'arrêta aux formules que voici : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, auteur de toutes choses visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la substance (οὐσία = *substantia*) du Père, Dieu de Dieu (θεὸν ἐκ θεοῦ = *Deum ex Deo*), lumière de lumière, engendré et non créé, consubstantiel (ὁμοούσιον = *unius substantiæ*) au Père ; par lequel toutes choses sont devenues, tant au ciel que sur la terre, qui est descendu pour nous, hommes, et pour notre salut, qui s'est incarné et s'est fait homme ; qui a souffert, qui est ressuscité le troisième jour et monté aux cieux ; qui reviendra juger les vivants et les morts ; et au Saint-Esprit..... » Ainsi se trouvaient résolues toutes les difficultés que le désordre, dont la foi n'avait pas su garder son activité, avait fâcheusement suscitées (1).

Quand je dis résolues, je ne me place pas, naturellement, au point de vue d'un critique moderne,

(1) Cf. RÉVILLE, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, 3e édition. Paris, 1904.

qui aurait beaucoup de mal à retrouver des idées intelligibles pour lui sous toutes ces formules, si précises dans leurs affirmations ; mais un chrétien, instruit des formes de raisonnement et de pensée de la métaphysique du IVe siècle, croyait les entendre, et le simple se réjouissait parce qu'il retrouvait en elles tout ce à quoi il croyait, sans savoir l'organiser. Le Symbole de Nicée fixait définitivement plusieurs dogmes essentiels : l'Unicité de Dieu, la Trinité, les deux natures du Christ, sa consubstantialité par rapport au Përè, l'Incarnation, la Rédemption, le Jugement dernier.

Sur cet exemple particulier, mais frappant, nous pouvons juger de la nécessité et de la nature de la collaboration de la foi vivante et de la théologie pour engendrer le dogme, lequel ne revêt évidemment ses caractères propres que lorsqu'il est formulé. La foi a fourni sa matière souvent informe; la théologie l'a organisée.

Au reste, la réflexion théologique ne se réduit pas nécessairement à ce rôle un peu accessoire, encore qu'indispensable; il lui arrive aussi de déduire des dogmes nouveaux des propositions de foi qu'elle met en forme. Ni la présence réelle, ni la transsubstantiation, ni l'idée de sacrifice introduite dans l'eucharistie, ne viennent de la foi populaire, non plus que le dogme de l'Immaculée Conception, ou celui de l'infaillibilité du pape ou ceux qui s'attachent à la plupart des sacrements ; tous portent la marque de leur origine : ils sortent de la méditation des docteurs sur des textes ou des rites; ce sont les conclusions de raisonnements de logique mystique. Jamais un simple ne s'aviserait de penser que la Vierge Marie devait

être soustraite du péché originel parce qu'elle ne pouvait avoir reçu le baptême, qui l'efface, avant que d'enfanter le Christ, et que son corps, pour porter Dieu, devait être pur de la souillure commune. Moins encore, se persuaderait-il de lui-même qu'un homme vivant et mortel, dont la personne et les actes peuvent ne pas lui plaire, ne se trompe pas lorsqu'il tranche d'autorité des questions fort compliquées, sur lesquelles les docteurs les plus subtils ont longuement disputé sans se mettre d'accord. Les théologiens lui affirment que cela est; il peut l'accepter, il ne l'inventerait pas; non plus qu'il ne découvrirait les interprétations symboliques par lesquelles le mysticisme et la théologie fécondent les rites.

Si la foi vivante n'hésite guère dans ses majorations et ne prend pas souci des contradictions où elle se jette parfois, il n'en va pas de même des conciliations théologiques. Elles ne viennent d'ordinaire qu'au bout d'une période souvent longue de disputes, de tâtonnements et d'hésitations. Cette période agitée est aussi dogmatiquement très féconde, en ce sens que les contestations et les discussions permettent d'éclaircir beaucoup de notions actives, mais demeurées obscures, dans la conscience religieuse qui les avait enfantées, et de tirer d'elles les propositions de foi qu'elles enferment en puissance. Nous l'avons déjà remarqué, la plupart des formules dogmatiques ont, dans leur origine, un caractère négatif; elles semblent beaucoup plus préoccupées de nier et de condamner une opinion que d'établir l'opinion contraire. Dans la religion chrétienne, notamment, les décisions dogmatiques des autorités compétentes, conciles, papes ou évêques, se présentent le plus souvent sous la

forme d'un anathème lancé contre telle ou telle proposition. Tout le monde a présents à l'esprit le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, touchant les erreurs des modernistes; ces deux documents pontificaux sont dans la tradition de l'Église quant à la manière dont elles présentent la doctrine orthodoxe.

Je citais tout à l'heure la décision du concile de Nicée sur la christologie et la Trinité : elle marquait le point d'aboutissement de deux siècles de querelles. Par exemple, des chrétiens judaïsants, demeurés fidèles à la tradition première, s'étaient obstinés à soutenir que Jésus-Christ n'avait jamais été qu'un homme inspiré de Dieu et fait Messie par lui; d'autres, désireux de maintenir à tout prix l'unité divine, prétendaient que c'était Dieu, le Père lui-même, qui s'était incarné, pour souffrir et mourir sous les traits de l'homme Jésus; d'autres encore affirmaient que Dieu ne s'était fait homme qu'en apparence; d'autres réduisaient le Christ à n'être qu'un Esprit supérieur descendu du séjour de lumière et de perfection qu'ils appelaient le Plerôme, et associé momentanément à l'homme Jésus, pour exécuter les ordres du Père Suprême; d'autres pensaient que le Fils n'avait pas toujours existé, qu'il était né de la volonté du Père, ou bien qu'il lui ressemblait, sans avoir part à sa substance; et quantité d'autres opinions, plus ou moins singulières, trouvaient aussi des partisans. Si on relit le Symbole de Nicée en songeant à toutes ces « hérésies », on s'aperçoit qu'implicitement, ou explicitement, elles y sont condamnées.

Le Symbole, rédigé par une nombreuse assemblée d'évêques, exprimait l'opinion de la majorité des fidèles, celle que la dispute avait peu à peu dégagée des contra-

dictions. Bien peu de dogmes se sont établis *de plano* : les dogmes eucharistiques ont été l'objet de longs débats et tout le Moyen Age a disputé sur l'Immaculée Conception. Les plus illustres docteurs la rejetaient, mais le mysticisme monacal l'avait adoptée, la foi populaire qui voyait en elle un « embellissement » de la Vierge Marie, l'acceptait avec joie; les autorités ecclésiastiques ont fini par céder et par rendre officielle la croyance qui existait depuis longtemps dans la conscience religieuse de tant de chrétiens.

VI

Résumons-nous donc. Le point de départ le plus ordinaire d'une conception dogmatique se trouve dans la foi vivante des masses croyantes : elle s'y présente tantôt sous la forme d'une réaction d'une certaine ambiance intellectuelle sur les postulats, déjà acquis, de la religion en cause; tantôt sous celle d'une majoration, par laquelle se révèle et s'entretient la vie même de la foi. Cette majoration s'inspire souvent d'un zèle pieux très ardent, plus que de la prudence et de la logique, qualités dont les fidèles simplement sincères ne prennent que fort peu de souci; c'est alors aux intellectuels, aux théologiens d'intervenir, d'expliquer jusqu'à l'inexplicable et de concilier les plus radicales contradictions. La certitude où vit la foi de tenir la vérité en s'attachant aux conceptions les moins faites, en apparence, pour marcher ensemble, facilite singulièrement la tâche des docteurs. Ces derniers, à leur tour, découvrent parfois, au cours de leurs

combinaisons et réflexions, des propositions que la foi accepte et transforme en dogmes. Enfin la formule proprement dite, celle qui façonne et pose le dogme dans sa forme précise, sort, d'ordinaire, de débats qui peuvent être âpres et longs. Cette formule est toujours l'œuvre des théologiens, des *autorités*, mais la matière des grands dogmes, des dogmes fondamentaux, est toujours l'œuvre de la foi vivante et anonyme : en ce sens, un dogme est, au premier chef, un phénomène social; ses caractères et sa portée varient avec le milieu religieux qui l'a produit.

CHAPITRE VIII

Les obstacles : le Livre et la Règle de foi.

I. — Difficulté et nécessité de garder l'accord entre les textes saints et le dogme. — Comment la foi considère les textes. — La foi vivante avant le Livre. — Exemple du travail dogmatique qu'elle accomplit : la christologie de l'âge apostolique.

II. — Influence de la foi vivante sur la composition du Livre. — Comment elle y introduit ses acquisitions. — L'accommodation des textes fixés. — Exemple : justifications scripturaires du magistère de l'Église ; du dogme de la Trinité.

III. — La règle de foi résiste mieux que les textes saints. — Est-elle absolument rigide ? — Exemple : le Symbole des Apôtres. — Comment la règle peut subir diverses modifications et interprétations qui permettent l'établissement du dogme nouveau.

I

Dans tout ce qui précède, je n'ai pas tenu compte d'un fait sur lequel j'ai pourtant insisté dans la première partie de cette étude, je veux parler de la prétention que soutiennent toutes les religions révélées d'avoir été mises, dès leur fondation, en possession de la vérité complète, et du désir qu'elles éprouvent toutes de se fixer dans une immobilité doctrinale favorable à cette prétention. Nous savons déjà que les livres sacrés, qui sont censés enfermer la révélation

doctrinale, et le Canon de ces livres, ne répondent pas du tout à la conception que s'en font les orthodoxies et qu'ils laissent au développement de la foi un certain jeu. Grâce à leur caractère composite, ils permettent d'envisager les questions sous plusieurs aspects et d'offrir des appuis à des solutions assez diverses. Nous savons enfin que la Tradition et l'interprétation ajoutent encore à leur souplesse. Cependant les textes existent et non seulement le dogme qui naît ne peut pas les négliger, mais encore il faut qu'il trouve en eux sa justification; ce n'est pas toujours facile.

Pour quelqu'un qui lirait ces textes dans l'intention de les comprendre, selon l'esprit qui a inspiré leur rédaction, ce serait même, souvent, une entreprise impossible; mais, à vrai dire, les hommes de foi ardente ne lisent pas les Écritures pour les comprendre ainsi que leurs auteurs les ont entendues, mais bien pour y découvrir des phrases qui, au besoin isolées de leur contexte, et interprétées en vue de justifier une idée qui leur est étrangère, mais que leurs *mots* ne répugnent pas absolument à enfermer, rendent toujours le service qu'on leur demande. Arrêtons-nous pourtant un instant sur ce qu'on peut appeler les artifices dont use le dogme pour se superposer aux postulats déjà fixés d'une religion révélée.

Tant que cette religion ne possède pas encore de Livre, la majoration dogmatique est relativement facile; la foi ne connaît aucune contrainte et se développe dans tous les sens où la poussent les aspirations de son ambiance. L'histoire de l'âge apostolique de la religion chrétienne nous laisse clairement voir ce phénomène, dans le curieux travail qu'elle

nous révèle sur la personne même du Christ. Il se peut, et je le crois pour ma part, que Jésus se soit donné à ses disciples comme le Messie promis par les prophètes à Israël; il se peut également qu'il se soit attribué le don de faire des miracles et qu'il en ait fait, qu'il ait cru que la grande réorganisation du monde serait présidée par lui, mais si haute opinion qu'il ait eue de sa dignité devant Dieu, il ne s'est jamais prêché lui-même : il s'est contenté d'annoncer la proche venue du Royaume et de conseiller aux Juifs de se préparer à ce grand événement. Assurément il ne se croyait pas fils de David, puisqu'il reprochait à des rabbins d'enseigner que le Messie appartiendrait à la descendance davidique (1); il ne se croyait pas non plus né du Saint-Esprit, et ni ses disciples, ni ses auditeurs, ni ses parents eux-mêmes, ne doutaient qu'il ne fût le fils de Joseph (2). Mais quand il fut mort et que se fut établie la foi en sa résurrection, la perspective de son enseignement se modifia, même aux yeux de ses Apôtres. Ce ne fut plus le Royaume, ce fut sa personne qui en occupa tout le premier plan; on fut compté au nombre de ses fidèles, non pas quand on crut que la parole de Dieu, touchant l'avènement du Règne de justice, allait s'accomplir, mais seulement lorsqu'on proclama que Jésus de Nazareth, mis à mort par la main des méchants, était bien le Messie attendu et que bientôt, peut-être, qu'un jour certainement, il reviendrait pour jouer ici-bas son rôle messianique.

Le signe suprême de vérité qu'il était censé avoir donné, après maint miracle, c'était sa résurrection

(1) *Mt.* 22 ^{41} et ss.; *Mc.* 12 ^{35} et ss.; *Lc.* 20 ^{41} et ss.
(2) *Mt.* 13 $^{53-58}$; *Lc.* 2 $^{41-50}$.

même. La foi des convertis n'hésita pas : elle attendait un roi victorieux, qu'elle rattachait à la race de David, parce que le souvenir du vieux roi national dominait tout le passé d'Israël et que des poèmes qu'on lui attribuait semblaient autoriser cette conviction; puisqu'en Jésus il fallait reconnaître le Messie, Jésus devait descendre de David; et tout aussitôt sortirent, on ne sait d'où, des constructions généalogiques, dont nos Évangiles de Mathieu et de Luc nous ont conservé deux spécimens et qui prouvaient ce qu'on croyait déjà.

Jésus était le Messie? Alors on lui appliqua tous les textes de l'Ancien Testament qui passaient pour annoncer quelque chose, touchant le libérateur d'Israël et, par exemple, on reconnut qu'il était né à Bethléem, bien qu'on l'eût toujours appelé de son vivant le Nazaréen, parce que le prophète Michée (5^2) semblait avoir désigné Bethléem, la patrie de David, comme le lieu de naissance de l'Élu. Et quand la prédication chrétienne passa en terre grecque, où l'on ne pouvait lire la Bible que dans la traduction qu'en avaient faite les Juifs d'Alexandrie, on découvrit, en *Isaïe*, 7^{14}, un texte qui, croyait-on, se rapportait à la naissance du Messie; les traducteurs s'étaient trompés et, là où l'hébreu parlait d'un enfant qui naîtrait d'une « jeune femme », le grec disait qu'il naîtrait d'une « vierge ». La foi partit sur cette indication erronée et, vers 80-100, il y a lieu de croire que les communautés grecques avaient organisé, dans ses traits généraux, le dogme de la naissance virginale du Christ.

Saint Paul, en arrêtant son attention et sa réflexion uniquement sur la mort de Jésus, au point qu'il

peut dire de tout son propre enseignement qu'il n'est qu'un « discours de la croix » (λόγος τοῦ σταυροῦ) (1), en avait déjà tiré, nous avons vu comment, le dogme fécond de la Rédemption, accepté tout de suite par les convertis de la gentilité, parce qu'il répondait à une de leurs préoccupations, et sans doute aussi reçu par les judéo-chrétiens, à en juger par la place qu'il occupe dans le plus judaïque de nos Évangiles, le premier.

Ainsi, avant que ne s'imposassent dans les communautés, au titre d'Écritures saintes, quelques-uns des livres ébauchés probablement aux environs de 70, lorsque disparaît « cette génération », qui ne devait point passer avant que ne se produisît le grand événement, qui pourtant n'arrivait pas, la figure et la doctrine de Jésus avaient déjà subi, avec l'aide des textes juifs, des majorations de foi qui les modifiaient profondément; sans parler même de la hardie conclusion de Pseudo-Jean qui, je pense, au début du IIe siècle, ouvrait à la foi une perspective profonde en proclamant que le Christ, c'était le Verbe de Dieu, le Logos éternel, décrit par Philon, l'Ouvrier de Dieu, proféré par sa Volonté. Qui aurait alors entrepris de rassembler les idées diverses auxquelles la foi avait conduit les chrétiens dans les milieux différents où elle s'était implantée, aurait eu bien du mal à en faire une doctrine cohérente; plus encore, à y retrouver le Jésus qu'avaient aimé les Douze, et les simples enseignements qu'il leur donnait.

(1) I *Cor.* 1[18].

II.

Si nous connaissons quelque chose des diverses tendances de la foi durant l'âge apostolique et le post-apostolique, c'est que le Livre chrétien nous en a conservé des traces très visibles. C'est une surprise pour un homme de nos jours que de lire dans deux d'entre les Évangiles synoptiques, par exemple, que Jésus descendait de David, puisque son père Joseph appartenait à la famille du vieux roi et, tout à côté, qu'il n'était point fils de Joseph, mais que le Saint-Esprit l'avait engendré dans le corps d'une vierge, cependant que cette dernière manifeste, par la suite, le plus complet oubli de la faveur qu'elle a reçue. C'est avec un étonnement égal qu'il voit, dans les mêmes livres, le Christ prédire sa mort, en annoncer les circonstances, en proclamer la nécessité, puis les Apôtres se disperser, pleins d'épouvante, quand elle arrive, et en demeurer consternés, comme si elle les surprenait. Nous avons expliqué plus haut comment ces contradictions ont pu subsister dans les Évangiles, dans le Nouveau Testament tout entier et dans tous les Livres des religions révélées, mis à part le Coran.

Les interprétations de foi, comme les divers écrits devenus canoniques, on ne sait trop pourquoi, ont fait leur fortune isolément, ou par petits groupes, dans des milieux différents et, les unes aussi bien que les autres, se sont rassemblées en un temps où aucune autorité n'était encore universellement reconnue, qui pût prescrire un choix parmi eux et éviter les contradictions. Au reste, les hésitations, la confu-

sion où la foi de la masse chrétienne se trouvait encore, la diversité indécise de ses aspirations lui rendaient, en ce temps-là, c'est-à-dire au IIe siècle, très difficile la claire intelligence de ces contradictions; elle se sentait plutôt disposée à les combiner, ou simplement à les juxtaposer toutes, comme des compléments que chaque Église ajoutait à ses propres croyances. Certains se montraient plus exclusifs, évidemment, n'acceptaient point le IVe Évangile, rejetaient l'*Apocalypse* et ne voulaient rien entendre de la doctrine du Verbe incarné; mais ce faisant, ils se posaient en conservateurs et se condamnaient à être bientôt accusés de pauvreté d'esprit; ou, en raisonneurs, espèce que la foi spontanée n'aime point. C'est pourquoi le Livre et le Canon, dans la religion chrétienne et dans les autres religions révélées, ne sont point cohérents, non plus d'ailleurs que la Tradition et que pourtant la foi n'en souffre aucun dommage dans l'esprit des croyants; au contraire, car plus nombreuses sont les tendances diverses qu'enferment les ouvrages réputés révélés ou inspirés, plus la foi aura de chances d'y trouver longtemps la justification de ses majorations dogmatiques.

Nous savons déjà comment elle procède pour s'accommoder avec les Livres qui n'ont fixé qu'un moment de son développement. Tant qu'elle le peut, elle les met au point plus ou moins discrètement, je veux dire qu'elle inspire des rédacteurs qui sont des remanieurs. Quand cette ressource lui échappe, elle complète et interprète les textes, désormais fixés, avec le secours de la Tradition. Par exemple, elle introduit dans le Ier Évangile, à la fin, une instruction que Jésus est censé avoir donnée après sa résurrection,

et où se trouve proclamée, avec sa souveraineté personnelle sur le ciel et la terre, l'universalisme du christianisme (*Mt.* 28[18] et ss.). Et il faut considérer cette finale comme une simple projection dans le texte évangélique d'un fait évident dès la seconde moitié du Ier siècle.

Autre exemple plus compliqué et plus instructif : le Christ n'avait point songé à établir une Église, puisqu'il n'entrait pas dans son dessein de fonder une religion nouvelle, mais seulement de préparer les hommes d'Israël à mériter une place dans le Royaume tout proche; mais le Royaume ne vint pas et l'Église se fonda, qui fut « son Église » et que la Synagogue reniait. Le besoin s'y fit sentir, en l'absence de toute autorité directrice générale, d'une règle sur laquelle la prédication, longtemps abandonnée à l'initiative privée, pût s'appuyer avec sécurité, par laquelle aussi il fût possible de juger les affirmations des inspirés. Or nulle règle de foi ne pouvait être plus sûre que celle que constituait l'enseignement des Apôtres, confidents de Jésus, dont le plus connu, celui qui inspirait le plus de confiance, était Pierre. Alors s'introduisit dans le Ier Évangile, nous ne savons exactement ni où ni comment, le verset célèbre « Tu es Pierre et sur cette Pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » (1), qui, à la fois, justifiait l'existence de l'Église et celle d'une autorité pour la guider, et fondait solidement la tradition qui prétendait remonter à Pierre. Un jour viendra où l'évêque de Rome établira, pour des raisons de fait que nous n'avons pas à étudier ici, sa primauté sur

(1) *Mt.* 16[18].

les autres évêques ; il croira fermement que le siège épiscopal où il s'assied a jadis été occupé par l'Apôtre Pierre et, se faisant à lui-même application du verset évangélique, il proclamera que le Christ a voulu confier à Pierre, et à ses successeurs, la primauté de juridiction sur tous les fidèles. L'addition introduite en Mathieu par un rédacteur inconnu, qui s'inspirait uniquement des nécessités de son temps, deviendra ainsi le fondement scripturaire, jugé inébranlable, de l'autorité et même de l'infaillibilité du pape.

De même encore, lorsque le dogme de la Trinité sera reconnu nécessaire, afin de concilier la double exigence de la foi, croire à un seul Dieu et reconnaître trois personnes divines, il suffira de relever dans les textes saints les trois mots dont on se servira pour désigner les trois personnes « Père, Fils, Esprit », pour reconnaître l'attestation formelle du dogme dès les premiers âges de l'Église. En fait, quand Paul (c'est lui qui fournit les formules trinitaires les plus nettes) employait côte à côte les trois termes, il n'établissait entre eux aucun rapport métaphysique par lequel, et par lequel seulement, il eût montré qu'il connaissait le dogme de la Trinité. Peu importe ; les mots inertes se trouvaient bien forcés d'accepter une signification nouvelle, de recouvrir des idées qui leur étaient étrangères et dont ils passaient ensuite pour les témoins indiscutables.

J'en ai assez dit pour faire comprendre pourquoi les textes ne sont jamais un obstacle invincible à la naissance d'un dogme qui ne les heurte pas de front et comment, dans une certaine mesure et moyennant certaines précautions, ils peuvent même lui prêter une aide efficace ponr se justifier.

III

Le plus grand obstacle que rencontre un dogme nouveau ne vient donc pas généralement du Livre, avec lequel il est toujours possible de s'arranger, dont on neutralise les textes gênants grâce à une exégèse convenable et qui présente toujours assez de lacunes pour que, la Tradition aidant, on se donne l'air de le compléter; le grand obstacle vient des développements dogmatiques postérieurs au Livre, qui, se fixant en formules plus ou moins complexes, ont, du même coup, prétendu fixer la foi. Tout symbole de foi, s'il est général comme le Symbole des Apôtres, entend bien enfermer la vérité tout entière et s'il ne porte guère, en réalité, que sur une question, comme le Symbole de Nicée, il entreprend de l'épuiser. Plus tyrannique encore, pour la pensée dogmatique, paraît un vaste travail d'épuration, de synthèse et de fixation des croyances, comme celui qu'accomplirent, par exemple, le concile de Trente, et, toutes choses égales d'ailleurs, la commission qui rédigea le Coran, sous le calife Osman.

Par nature, la règle de foi est systématique et elle ne suppose aucune modification. J'ai déjà parlé incidemment du Symbole des Apôtres ; c'est une règle de foi fixée probablement à Rome, vers le milieu du IIe siècle, mais qui avait certainement des équivalents dans toutes les communautés vers le même temps et peut-être beaucoup plus tôt. Elle résumait l'enseignement donné aux convertis et constituait en quelque sorte leur catéchisme; ils la récitaient avant que de recevoir le baptême. En voici la traduction,

suivant le texte vraisemblablement le plus ancien [1] : « Je crois en un Dieu tout-puissant et en Jésus-Christ, son fils unique (τὸν μονογενῆ), notre Seigneur, qui est né de Marie la Vierge, qui a été mis en croix sous Ponce Pilate et enseveli, et est ressuscité le troisième jour d'entre les morts, qui est monté aux cieux et s'est assis à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts ; et dans le Saint-Esprit, la résurrection de la chair, la vie éternelle. »

Cette règle, on l'attribuait au Christ et on croyait qu'elle avait été, d'après son enseignement, rédigée par les Apôtres avant que de se séparer pour aller évangéliser le monde. A la fin du IIe siècle, l'Africain Tertullien proclamait qu'elle n'admettait aucune discussion, qu'elle était « absolument une, seule immobile et irréformable » (*De virgin. velandis*, 1). C'était là certainement le sentiment commun de tous les chrétiens ; ils ne concevaient pas que personne pût s'élever au-dessus d'elle et ils approuvaient Tertullien quand il écrivait : « Ne rien savoir contre la règle, c'est tout savoir » (*De præscriptione*, 14). Or cette règle que le Christ lui-même a dictée, qui enferme, sous une forme parfaitement claire, toute la vérité nécessaire, non seulement il est visible qu'elle marque déjà un progrès sur la foi première, celle que professaient les Douze, à en croire les discours que les *Actes* prêtent à Pierre, mais encore elle-même ne répond pas exactement à la foi du temps qui l'a vu naître, car elle ne dit mot de la rédemp-

(1) Les textes essentiels, touchant les divers symboles et règles de foi du christianisme ancien, ont été réunis par Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., Breslau, 1897.

tion, à laquelle, assurément, les chrétiens croyaient tous avant le milieu du IIe siècle.

Si singulière que semble la chose, c'est même probablement parce qu'ils y croyaient tous que la règle de foi n'en parlait pas : on se contentait d'expliquer aux néophytes que si le Christ avait consenti à périr misérablement « sous Ponce Pilate », c'était pour racheter leurs péchés et l'on n'avait introduit dans le texte qu'ils récitaient que l'affirmation des vérités *contestées* par certains pseudo-chrétiens, ou raillées par les Juifs ou les païens. Est-ce que déjà des hérétiques n'avaient pas prétendu que la Passion ne répondait à aucune réalité? Ou encore que « la résurrection de la chair » n'était qu'une figure qui visait la transformation profonde opérée par la foi dans l'être moral du chrétien? Est-ce que les païens ne trouvaient pas ridicule cette espérance de revivre dans la chair? Pourtant la règle, dirigée surtout contre ceux qui pensaient mal de la vérité, Tertullien avoue que ces gens-là continuaient à la discuter et qu'à son propos ils posaient des questions plus ou moins gênantes. Sans doute, en les posant, ils prouvaient qu'ils étaient hérétiques, mais on ne pouvait pas cependant laisser la vérité sans défense et puisque la règle ne suffisait pas, par elle-même, à contenir les mal intentionnés dans le devoir, il fallait la commenter, en fixer l'interprétation véritable. Et voilà de nouveau la porte ouverte à toutes les majorations.

Notre apologiste lui-même ne craignait pas d'écrire, sans paraître se douter du péril que recélait sa proposition pour l'immobilité de la foi : « Du reste, pourvu que la forme de la règle demeure dans sa

teneur, cherchez et discutez autant que vous voudrez et donnez licence entière à votre curiosité, si quelque chose vous paraît ambigu ou obscur » (1). En fait, il commentait la règle et dans les trois ouvrages où il fonde sur elle un développement, il n'en donne pas tout à fait le même texte; même il s'écarte quelque peu, dans les trois passages (2), de la lettre du symbole romain que je rappelais tout à l'heure. C'est que, peut-être, le symbole en usage dans l'Eglise de Carthage n'était pas exactement le même que celui de l'Eglise de Rome; c'est aussi que Tertullien a, dans les trois passages en question, modifié son commentaire conformément aux intentions différentes qu'il avait au moment où il a écrit chacun d'eux. Ce faisant, il restait dans la logique d'où était sorti le principe même de la règle : il opposait à un adversaire particulier des propositions capables de le confondre.

Pour s'en convaincre il suffit de songer au texte *actuel* du Symbole des Apôtres : « Je crois en Dieu, *le Père* tout-puissant, *créateur du ciel et de la terre*; et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur; qui *a été conçu du Saint-Esprit*, est né de la Vierge Marie; a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli, *est descendu aux enfers*; le troisième jour est ressuscité des morts; est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père *tout-puissant*; d'où il viendra juger les vivants et les morts. Je crois au Saint-Esprit; (à) *la Sainte Église catholique*, (à) *la communion des saints*; (à) *la rémission des péchés*; (à) la résurrection de la chair, et (à) la

(1) *De præscriptione*, 14.
(2) *De virgin. vel.*, 1; *Adv. Praxeam*, 2; *De præscrip.*, 13.

vie éternelle ». Ce texte est gaulois d'origine et date du v[e] siècle; j'ai souligné tout ce qu'il contient de plus que le vieux symbole romain. Remarquons qu'il contient un mot de moins; il dit : « Je crois en Dieu » et non pas « Je crois en *un* (εἰς ἕνα) Dieu ». Cette suppression, qui n'était point faite au temps de Tertullien, car il écrit « La règle de foi est de croire en un Dieu unique = *in unicum Deum* », s'explique par la nécessité de résister à des hérétiques, qui, pour maintenir, comme ils disaient, la *monarchie*, l'unicité de Dieu, niaient la réalité des trois personnes de la Trinité et insistaient sur le *un* (ἕνα) du Symbole.

Les additions sont sorties de causes analogues : plusieurs sont tardives et ne se trouvent attestées qu'à la fin du IV[e], ou au début du V[e] siècle, par exemple le *conçu du Saint-Esprit*, le *descendu aux enfers*, la *communion des saints* et *la vie éternelle*; elles précisent plusieurs points de foi et en fixent d'autres. Certaines sont antérieures et on en voit l'origine; le *créateur du ciel et de la terre*, qui se trouve chez Tertullien, est dirigé contre les gnostiques qui attribuaient la création du monde visible à un *Démiurge*, dieu inférieur, protecteur des Juifs et auteur de l'Ancien Testament. Dans les formules grecques du symbole le mot latin *creatorem* a pour équivalent tantôt ποιητήν, tantôt κτίστην, tantôt δημιουργὸν et, par ce dernier terme, s'affirme l'intention qui a déterminé l'addition (1). *La sainte Église catholique* et *la rémission des péchés*, in-

(1) ποιητής, c'est *celui qui fait; κτίστης, celui qui fonde;* δημιουργός, *celui qui crée;* en donnant au Dieu unique le nom de Démiurge, les orthodoxes réfutent implicitement les gnostiques.

troduits, semble-t-il, dans la première partie du IIIe siècle, visaient l'une, les Marcionites et peut-être les Montanistes, qui avaient constitué des Églises rivales de la catholique, et l'autre, le rigorisme montaniste, qui soutenait qu'il existait des péchés impardonnables et qui n'admettait les pécheurs ordinaires qu'à une seule pénitence.

Ainsi la prétendue règle *immobilis et irreformabilis* n'a pas été immobile aux premiers siècles de la foi; elle a été, sinon réformée, au moins explicitée et complétée et pourtant jamais elle n'est arrivée à contenir toute la dogmatique chrétienne. Entendons-nous : elle l'a certainement enfermée tout entière, mis à part la rédemption, vers le temps de sa rédaction première, et son emploi dans la liturgie baptismale lui a imposé une fixité relative, mais elle n'a nullement arrêté l'essor de la dogmatique.

Pour peu qu'on y réfléchisse, on comprend très bien qu'elle ait pu garder son rôle de symbole fondamental de la foi chrétienne, tout en étant de plus en plus débordée par cette foi même. En définitive, elle résumait assez bien, sous sa forme primitive, l'enseignement doctrinal essentiel qui fut celui des rédacteurs du Nouveau Testament. Pas plus qu'eux, assurément, elle ne prenait grand souci de la métaphysique et n'attachait à ses formules un sens mystérieux et transcendant; elle disait simplement ce qu'elle voulait dire et même elle négligeait tout à fait la spéculation paulinienne; mais elle ouvrait à la métaphysique et à la spéculation transcendante un champ illimité; ses articles revêtaient un caractère tout pratique, dans l'esprit de ceux qui les avaient assemblés; mais, en fait, on pouvait les considérer

comme des thèmes féconds proposés à la réflexion et aux recherches théologiques, comme des propositions essentielles susceptibles d'explications. Tel est précisément, nous venons de le voir, le point de vue de Tertullien, tel sera celui de tous les chrétiens qui voudront comprendre ce qu'ils croient.

Du point de vue de la foi vivante et spontanée, les formules du Symbole ne semblent pas moins élastiques et entre elles peuvent se glisser quantité de majorations qu'elles n'excluent pas dans les termes. Quand le Symbole dit par exemple : « Je crois en un Dieu », il n'interdit point de se demander quelle est la nature de Dieu et quels sont ses attributs. Quand il dit : « Je crois en un Dieu..... en Jésus-Christ, son Fils..... et au Saint-Esprit », il pose implicitement la question de la nature de ces trois personnes divines, celle de leur origine, celle de leur relation. Et ainsi de suite ; si bien qu'en prenant, l'un après l'autre, chacun des articles du symbole romain le plus ancien, il est très facile de montrer qu'il encadre et détermine tout un développement de la pensée dogmatique chrétienne et que même l'ensemble de ces articles encadre et détermine toute la dogmatique chrétienne.

Cela ne veut pas dire qu'ils la contiennent et il y aurait abus à prétendre que la foi d'un évêque romain du milieu du IIe siècle contenait implicitement toute la marialogie qu'accepte aujourd'hui le pape Pie X; mais, et c'est pour nous la remarque importante, le Symbole, pas plus que le Livre n'a pu résister au développement de la foi et, comme le Livre, il n'a vécu en elle que parce que, grâce à une exégèse convenable, il a pu passer toujours pour en permettre et

en justifier toutes les majorations dogmatiques. Il en va de même,et pour des raisons analogues, de tous les symboles de toutes les religions. Par une ironie cruelle pour les textes, qui prétendent immobiliser la vérité, le mouvement incessant du dogme naît d'eux souvent et s'alimente d'eux toujours.

CHAPITRE IX

Le développement du dogme.

I. — Le dogme évolue comme la foi. — Les orthodoxes n'en conviennent pas. — Doctrines de Tertullien et de Vincent de Lérins. — Distinction de la vérité sous-jacente et de sa formule. — La seconde seule évoluerait. — Inexactitude de cette théorie. — Croyances disparues et croyances créées. — Comment les orthodoxes se donnent pourtant l'illusion de l'immutabilité de leurs dogmes. — Ignorance des fidèles. — Atténuations pratiques de certains dogmes. — Une petite élite se rend seule compte de l'évolution.

II. — En théorie, le dogme ne peut pas rester immobile. — Action persistante des forces qui l'ont engendré. — Le dogme n'est pas partout et toujours compris de même. — Il n'a de valeur que s'il est vécu. — Il porte en lui un élément mystique encore plus variable que l'intellectuel. — Toute religion dogmatique évolue dans son ensemble.

III. — La théologie en face de la foi vivante. — Elle ne peut l'arrêter dans son mouvement. — La foi qui sent et celle qui pense se heurtent cependant vite à la formule dogmatique.

I

Les remarques que nous avons jusqu'ici formulées nous ont convaincus qu'une véritable religion ne se présente jamais dans ses débuts comme une théorie métaphysique, ni même comme une connaissance organisée; elle tient toute alors en quelques affirmations, évidemment dogmatiques dans le fonds, mais

simples et *pratiques* dans la forme. Il est exact que « l'éveil du sentiment précède toujours dans la vie celui de la pensée » (Aug. Sabatier); une religion est donc sentie, vécue avant que d'être pensée; c'est pourquoi ce n'est pas la dogmatique qui organise la foi et la détermine, c'est la foi qui produit les dogmes. Nous savons déjà aussi que beaucoup de dogmes naissent dans les conflits de foi, qu'en un sens ils ont un caractère contingent, et s'enferment, pour ainsi dire, dans des formules de circonstance: c'est pourquoi nous comprenons que M. Loisy ait pu écrire : « Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont paru d'abord (1). » Cette observation s'applique d'ailleurs aussi bien aux dogmes de n'importe quelle religion révélée qu'à ceux du catholicisme : le dogme suit la marche de la foi qui l'a engendré; il évolue.

C'est là, bien entendu, une vérité que les orthodoxies n'acceptent pas. Saint Paul écrivait aux Galates (*Gal.* 1[8]) : « Même si un ange du ciel vous évangélise autrement que nous ne vous avons évangélisés, qu'il soit anathème! » Et l'écrivain qui empruntait le nom de l'Apôtre pour rédiger la *Première à Timothée* (6[20]) s'écriait de même : « O Timothée, garde le dépôt, évite les nouveautés profanes! » Ces recommandations se retrouvent dans la bouche ou sous la plume de tous les docteurs de toutes les confessions, et Tertullien pensait fermer la bouche aux hérétiques de son temps en leur prouvant qu'ils n'étaient que

(1) *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., 1904, p. 202.

des novateurs, que sa vérité, à lui, avait sur la leur le droit d'invoquer la prescription; l'antiquité d'une croyance deviendrait donc une garantie de sa véracité. Dans un ouvrage célèbre, qui a exercé sur la théologie chrétienne une durable influence, et connu sous le nom de *Commonitorium*, saint Vincent de Lérins (première moitié du v[e] siècle) attribuait l'origine des hérésies à l'erreur fondamentale, à la folie étrange et impie de certains hommes, qui, au lieu de considérer le dogme comme une vérité du ciel, révélée une fois pour toutes, s'obstinent à le regarder comme une institution terrestre, qu'on ne saurait conduire à sa perfection que moyennant un perpétuel amendement, ou mieux une perpétuelle correction (1).

Et, ce disant, Vincent n'inventait rien; bien avant lui Tertullien prononçait déjà que le Seigneur avait institué une doctrine unique et certaine (*unum et certum*) à laquelle les gentils n'ont qu'à croire lorsqu'ils la connaissent (*De præscript.*, 9). Cette doctrine prétend se transmettre intacte d'une génération d'orthodoxes à une autre génération et, de bonne foi, Vincent de Lérins, commençant son *Commonitorium*, annonce qu'il va décrire les règles « transmises par les ancêtres, comme un dépôt que nous gardons » (*a majoribus tradita et apud nos deposita*); la vraie foi, c'est pour lui celle « de l'antique universalité » (*vetustæ universitatis*); alors que l'hérésie ne saurait représenter autre chose que « les ratures criminelles de l'impiété nouvelle » (*nefarias novellæ impietatis non*

(1) *Common.*, 21 : Quasi non cæleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quæ aliter perfici nisi adsidua emendatione, immo potius reprehensione, non posset.

litteras, sed lituras) (1). C'est pourquoi il lui semble que la meilleure sauvegarde que puisse trouver l'Église catholique, celle à laquelle elle doit s'attacher surtout, c'est de « s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours et par tous » (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*); en sorte que le critérium de tous les dogmes tient en trois mots : universalité, antiquité, consentement général (*universitatem, antiquitatem, consensionem*) (2).

Si on s'attachait étroitement au principe posé par Vincent de Lérins, il faudrait singulièrement émonder la dogmatique catholique actuelle. Pour nous borner à un exemple, il serait malaisé de prouver que les propositions de foi touchant la Vierge, et particulièrement son immaculée conception, ont été crues *partout, toujours* et *par tous*; alors qu'au contraire, nous les voyons se dégager peu à peu et lentement de controverses très âpres; d'illustres docteurs, des saints entre tous vénérables, ont énergiquement repoussé l'Immaculée Conception. Et, au lieu de ces exemples, j'en pourrais prendre bien d'autres, sans sortir du catholicisme, qui prouveraient, à vrai dire, que, presque sur aucun point de la dogmatique, l'accord réclamé par Vincent ne s'est jamais rencontré. Pour bien comprendre combien il reste illusoire, il faut encore songer que quantité de croyances très chères à la foi, dans le passé, ont aujourd'hui disparu : les premières générations de chrétiens ont vécu dans l'espérance du *millenium*, c'est-à-dire d'un règne de mille ans du Christ au milieu des justes, sur la terre; et c'est là une conception que l'ortho-

(1) *Common.*, 1 et 3.
(2) *Common.*, 2.

doxie a rejetée depuis longtemps, comme très grossière. Beaucoup de chrétiens de l'antiquité, voire de Pères de l'Eglise, ont admis la corporalité des anges et celle des âmes, doctrines aujourd'hui abandonnées.

Aussi bien, les théologiens romains eux-mêmes se rendent-ils compte du péril qu'entraînerait une application rigoureuse du critérium en question; ils accordent qu'il est pleinement valable *sensu affirmante*, c'est-à-dire que lorsqu'on rencontre une proposition de foi qui a été acceptée *partout*, *toujours* et *par tous*, on doit la croire révélée et d'origine divine; mais ils font toutes réserves *sensu excludente*; autrement dit, de ce qu'un dogme n'a pas toujours été accepté dans les conditions que semble réclamer Vincent, nul ne se trouve autorisé à lui refuser l'assentiment, attendu que, bien que contenu implicitement dans le dépôt divin de la révélation, il a pu n'être pas explicité tout de suite.

Mais, ne serait-ce point là une reconnaissance de la réalité de l'*évolution* dogmatique? Que non pas. L'Église repousse énergiquement et le mot et la chose; elle n'admet aucune modification progressive du sens du dogme, par adaptation à des milieux et à des besoins nouveaux; elle admet seulement quelque hésitation dans la définition du dogme, qu'une réflexion plus approfondie peut améliorer en la rapprochant un peu plus de son objet; elle admet aussi que le trésor de la révélation constitue un fonds d'une incalculable richesse, que la foi n'a pu épuiser tout d'un coup, qu'elle n'épuisera même jamais. C'est donc l'intelligence de l'homme qui se développe et se précise; la réalité du dogme reste aussi immuable que la vérité.

Aussi bien, dans la pratique, le fidèle, et même le théologien, ont-ils mieux à faire que d'appliquer aux dogmes le principe de vérification proposé par le *Commonitorium* : il leur suffit de connaître la définition que donne l'Église de chacun d'eux et de s'y attacher solidement : là ils trouvent la pleine sécurité. C'est possible; cependant, pour quiconque connaît quelque chose de l'histoire de la foi, toute inquiétude ne disparaît pas devant semblable assurance; et Vincent de Lérins lui-même, tout en affirmant que « l'Église du Christ est la gardienne soigneuse et prudente du dépôt des dogmes, qu'elle n'y change rien par retranchement ou addition », en vient à formuler une véritable théorie du développement du dogme, qu'il appelle un *progrès* (*profectus*) de la foi, parce qu'il sent tout de même que, durant les quatre siècles du passé chrétien qu'il peut considérer, les fidèles n'ont pas toujours cru la même chose. L'Église, dit-il, met tout son soin à conserver le dépôt de la vérité ancienne; elle s'efforce seulement d'y introduire toujours plus de clarté et d'intelligence. Et notre auteur de multiplier les métaphores pour faire bien entendre que la foi ne change pas d'objet, que c'est elle-même qui se développe, comme grandit et se transforme le corps d'un enfant, sans pourtant cesser d'être le même (1). Si Vincent avait connu les constatations modernes sur la naissance et la mort des cellules, il aurait hésité à employer une comparaison qui prouverait tout autre chose que ce qu'il prétend établir : il est vrai, le dogme évolue comme l'organisme humain, par changements souvent minuscules, mais

(1) *Common.*, 23.

qui sont aussi ininterrompus et qui éliminent peu à peu ses éléments premiers, pour les remplacer par d'autres : le corps de l'adulte passe pour être le même que celui de l'enfant, mais le physiologiste sait qu'il est entièrement différent, comme différent de l'adulte sera le vieillard.

C'est du point de vue de Vincent de Lérins qu'un des plus notables modernistes catholiques écrit encore aujourd'hui : « L'objet de la foi reste toujours le même, mais non point la manière de le penser et d'y accéder (1) » ; et cela revient à dire, encore plus nettement que le moine du ve siècle, que le dogme se compose de deux parties : la vérité *sous-jacente*, éternelle et immobile; la formule variable, toujours imparfaite et que les hommes de chaque milieu intellectuel se font à leur mesure. De la sorte, l'histoire des dogmes ne serait que celle d'une suite de formules; c'est là une simple illusion.

Pour reprendre un des exemples que j'avançais tout à l'heure, est-il possible de dire que la conception du *millenium* qu'exprimait Tertullien et la théorie aujourd'hui orthodoxe du double jugement, *le particulier*, subi immédiatement après la mort, et *le général*, subi à la fin des temps, ne soient séparées que par une différence de formule? La foi au *millenium* n'empêchait nullement Tertullien de croire au jugement dernier et il n'était pas non plus éloigné de croire au *judicium particulare*, puisqu'il enseignait que les méchants avérés allaient attendre dans les tourments de l'enfer la sentence suprême. En fait,

(1) Le Roy, *Dogme et critique*, p. 4, n. 2.

donc, le *millenium* représente un objet de foi qui a disparu de la conscience chrétienne et pas seulement une formule tombée en désuétude. De même les premiers fidèles vivaient dans la persuasion que le Christ allait revenir pour inaugurer le Royaume promis; leur mot de ralliement était *Maranatha* = *le Seigneur arrive*; comme le Seigneur n'est pas arrivé, l'espérance de la *parousie* s'est peu à peu dissipée; en fait elle ne tient plus aucune place dans la foi courante des chrétiens.

Réciproquement, le culte des saints et toute la marialogie représentent des objets de foi nouveaux et non pas seulement des formules nouvelles, introduits dans la dogmatique orthodoxe longtemps après l'âge apostolique. Les chrétiens n'avaient aucune idée qu'un pouvoir d'intercession pût appartenir à tel ou tel d'entre eux, avant que le courage extraordinaire des martyrs, d'une part, la survivance dans l'esprit des convertis de cultes de divinités païennes *spécialisées* quant à leurs attributions, et l'instinct tenace du polythéisme, d'autre part, n'aient fourni à la piété une orientation inconnue aux deux premiers siècles. Dans le même temps, la Vierge Marie n'intéressait les fidèles qu'en tant que mère du Christ et on peut dire que les dogmes fondamentaux qui se rapportent à elle ont été engendrés par le développement de la christologie. Les hommes du IVe et du Ve siècle n'ont point seulement changé les formules de ces dogmes marialogiques, ils les ont créés; je veux dire qu'ils les ont tirés de leur conscience religieuse et les hommes du Moyen Age ont complété leur œuvre.

Les philosophes musulmans qui, formés sous l'influence des métaphysiciens perses et grecs, entreprirent d'approfondir la notion de Dieu, celle de la

prédestination, celle de la nature de la révélation, ou encore de trouver aux versets du Coran un sens intérieur, capable d'alimenter un mysticisme, ou de soutenir une morale vraiment large, ajoutaient de leur cru au dépôt de révélation; ils créaient de nouveaux objets de foi et non pas seulement des formules plus amples et plus justes applicables aux vieilles croyances. C'est pourquoi Auguste Sabatier avait raison d'écrire que la « prétendue immobilité des dogmes est une fiction » et qu'ils ont « en réalité, comme tout le reste, leur évolution inévitable et naturelle (1) ».

II

On comprend d'ailleurs assez bien comment les orthodoxies arrivent à se donner à elles-mêmes l'illusion de l'immutabilité de leurs dogmes, dès qu'elles ont dépassé la période vraiment active où ils se forment. C'est que non seulement elles les placent au-dessus de toute discussion, mais c'est encore et surtout qu'elles les réduisent souvent à ne jouer dans la foi qu'un rôle pratique tout à fait accessoire.

D'abord, pour peu qu'ils soient nombreux et compliqués, ils échappent au commun des fidèles. C'est, par exemple, un étonnement, pour quiconque a l'occasion de s'informer de ces choses, que de voir à quel point la plupart des catholiques, au moins dans les pays latins, ignorent jusqu'à l'essentiel de la religion qu'ils pratiquent, et pour laquelle même ils montrent

(1) A. Sabatier, *La Vie intime des dogmes*, p. 3.

quelquefois beaucoup de zèle. Les dogmes ne les gênent pas et ils n'éprouvent pas le besoin de les modifier : ils ne les connaissent pas, ou, s'ils sont capables, à la rigueur, d'en répéter la formule, telle que le catéchisme la leur a laissée dans la mémoire, ils se montrent tout à fait inaptes à en donner la moindre explication; ils n'y ont jamais réfléchi et leur foi, en ce qui les touche, n'est qu'un mécanisme. Il est de même curieux de voir combien de propositions manifestement hérétiques, et dûment condamnées, risquent certains autres catholiques qui se croient en état de raisonner sur leurs croyances. Je rappelais tout à l'heure le dogme de l'Immaculée Conception; il n'en est guère qui soit plus exposé aux interprétations fantaisistes, erronées ou même ineptes, et, pour ma part, je ne compte plus les prétendus catholiques que j'ai rencontrés et qui le confondaient avec le dogme de la conception virginale du Christ. La vérité est que dans la religion catholique, là où les habitudes de l'ambiance n'entraînent pas tout homme tant soit peu éclairé à étudier ses croyances (comme en Allemagne), une grande partie des fidèles se contentent d'accomplir leurs « devoirs », sans leur permettre de déborder sur leur vie intellectuelle; d'autres, les plus zélés, remettent entre les mains de leur directeur de conscience le soin de réfléchir pour eux et, pratiquement, leur vie religieuse s'appuie sur des indications de confessionnal, qui font des dogmes les adaptations nécessaires; et il reste un groupe infime de croyants, mis à part le clergé instruit, bien entendu, qui sait et qui pense.

L'orthodoxie catholique est encore bien mieux partagée, à ce point de vue, que l'orthodoxie grecque

et, à la vérité, toutes les confessions chrétiennes, toutes les confessions de toutes les religions révélées, atténuent, pour ainsi dire, leur dogmatique dans l'application pratique que leurs fidèles les obligent à en faire. Ce qu'il peut se trouver en elle de périmé, de vraiment inacceptable, dans un milieu donné, n'y est ainsi perçu que par une élite peu nombreuse et dont les réflexions, quand elle en fait, n'atteignent que très difficilement la masse des fidèles. De nos jours, le récit de la création du monde, qui se place au début de la *Genèse*, ne saurait, pris au pied de la lettre, trouver créance près d'aucun homme cultivé; aussi bien nombre de catholiques éclairés s'étonnent-ils tout haut que l'Église le maintienne dans son enseignement, sans lui restituer son caractère mythique. Pourquoi le ferait-elle? Pour marquer sa déférence à l'égard des résultats certains de la science? Sans doute; mais outre qu'il lui faut beaucoup de temps pour reconnaître que des résultats acquis par la science sont certains, elle ne souffre pas, ses fidèles non plus, de ce désaccord évident. Elle, interprète le texte et se persuade que la vérité biblique bien entendue rend le même son que la vérité scientifique; eux, se contentent de l'assurance qu'elle leur donne qu'il n'y a pas de contradiction entre la Science et Dieu; et ils continuent d'étudier la géologie, s'ils ont le goût de le faire, tout en parlant avec respect de l'œuvre des six jours.

Voici, pris tout à fait ailleurs, un autre exemple du même phénomène. Le bouddhisme s'est implanté au Japon depuis longtemps; or on ne saurait aisément soutenir que le bouddhisme soit une doctrine qui pousse beaucoup à l'action, et il n'est pas de peuple

plus actif actuellement que le japonais, plus fier de ses exploits, plus désireux d'en accomplir d'autres; la vie ne lui paraît pas méprisable, elle ne peut que lui sembler trop courte pour y loger tout ce qu'il voudrait faire. Il n'est donc plus touché par les raisons qui ont déterminé l'initiative du Bouddha, et le rêve du Maître pour arrêter la vie personnelle, la dissiper dans l'anéantissement divin du *nirvâna*, n'éveille plus en lui de profondes sympathies. Qu'en résulte-t-il? Le bouddhisme japonais n'abolit point la doctrine essentielle du Tataghâta, mais, dans la pratique, il n'en tient plus compte : il prêche une morale très active et il exalte, pour sa part, le patriotisme chauvin et l'esprit militaire entreprenant de l'Empire du Soleil Levant modernisé.

Si l'expérience prouve que le dogme est encore moins immobile dans son fonds que dans sa forme, que c'est l'objet même de la foi et non pas seulement la formule qui en ouvre l'accès, qui se modifie et s'adapte aux besoins religieux nouveaux, quelques réflexions de caractère plus général et théorique achèveront de nous persuader qu'il n'en saurait, en aucun cas, être autrement, que tant que le dogme vit, il n'y a point de terme à son travail d'évolution.

III

Il est *a priori* bien peu probable que les phénomènes qui ont enfanté le dogme bornent leur action à sa naissance, qu'ils s'arrêtent lorsqu'ils ont déterminé le thème élémentaire qu'est en effet le dogme à son début; ou que tout leur effort consiste, à partir de

ce moment-là, à perfectionner sa forme, sans jamais enrichir son fonds, et que leur puissance d'*initiative* ne s'applique jamais qu'à la création de dogmes nouveaux.

« Le dogme, dit justement A. Sabatier, c'est la langue que parle la foi. » Or, de toute évidence, la foi ne parle pas la même langue partout. Je n'entends pas seulement qu'elle n'emploie pas les mêmes mots pour exprimer les mêmes idées, ce qui ne serait qu'un truisme ; je veux dire qu'elle ne se nourrit point des mêmes idées et que, sous des formules identiques, elle place des concepts très différents, selon les milieux où elle se développe, selon l'état de civilisation intellectuelle et même matérielle des hommes qui la portent en eux.

Croit-on, pour reprendre un exemple proposé par l'éminent exégète protestant dont je viens de rappeler le nom, que le mot *Dieu* éveille la même idée, réponde à la même notion dogmatique dans la conscience religieuse des fidèles très divers qui assistent à une messe le dimanche? Est-ce qu'en ce cas « l'objet de la foi » est le même pour l'humble femme du peuple et pour le théologien, pour le simple fidèle, d'esprit ordinaire et de culture moyenne, et pour le moderniste? La représentation que les uns et les autres se font du mystère eucharistique est-elle aussi la même? Je pense que personne ne le soutiendrait.

On pourrait, il est vrai, faire observer qu'il existe une *definitio ecclesiæ*, que c'est à elle qu'il convient de s'en tenir; que si la conception que la bonne femme se fait de Dieu ou de l'eucharistie pèche par défaut, celle du moderniste pèche sans doute par excès et qu'en tout cas, ni l'une ni l'autre ne modifient la

réalité sous-jacente, l'objet réellement existant de la foi. Sans doute; mais nous avons, dans la première partie de cette étude, montré quelles incertitudes présente toujours la révélation; nous savons que l'homme n'atteint jamais une réalité objective en dehors de sa conscience quand il s'agit de religion, qu'en fait sa foi se crée à elle-même son objet; qui donc saura déterminer la relation d'une représentation de foi à sa réalité sous-jacente, toujours insaisissable? Ne soyons pas dupes des mots : la simple dévote et le croyant réfléchi, assis côte à côte dans la même assemblée liturgique, ne se représentent pas différemment le même « objet », ils se représentent deux « objets » différents.

A fortiori on peut penser que des milieux très divers par la distance, le temps ou la structure, marquent des écarts bien plus grands encore dans le progrès dogmatique, que ceux qui se manifestent dans les esprits différents de contemporains et de compatriotes.

Quand les premiers chrétiens, ceux que Jésus attira ou que les Douze gagnèrent, s'attachèrent à l'espérance de la résurrection de la chair, ils ne firent que garder une croyance généralement acceptée alors dans leur milieu. Ils étaient Juifs et les Juifs n'avaient jamais bien compris la division de l'être humain en deux parties, le corps et l'âme; vers le temps de Jésus, le dualisme de la nature humaine s'était bien implanté en Israël, mais il ne s'y trouvait pas chez lui et, en fait, il venait du dehors. A des hommes qui ne concevaient pas clairement ce qu'on pourrait appeler la personnalité de l'âme et qui imaginaient cette dernière plutôt comme le souffle de la vie, que

comme une réalité indépendante du corps et capable de lui survivre, il semblait naturel que la récompense et le châtiment dans la vie éternelle — puisque l'idée de la vie éternelle avait fini par s'imposer à eux — s'appliquassent à l'homme tel qu'ils le voyaient, à l'homme corporel réanimé. Mais lorsque la foi commença à se répandre chez les Grecs, elle y rencontra une doctrine dualiste très ferme, que venait fortifier un grand mépris pour la matière dont était fait le corps. L'élément considérable dans l'homme, le seul qui fût digne de jouir d'une vie à laquelle sa nature semblait le préparer, c'était l'âme; à quoi bon rassembler la poussière des corps décomposés, et imposer à l'âme divine l'inutile poids de la chair pour l'éternité? Beaucoup de convertis de la gentilité se tinrent ce raisonnement et montrèrent la plus grande répugnance à accepter le dogme apostolique de la résurrection de la chair; les plaidoyers que les docteurs multiplièrent en sa faveur, et l'affirmation dont il est l'objet dans le symbole romain, sont là pour témoigner de la peine qu'il eut à s'imposer. L'extrême rareté, sur les anciennes tombes chrétiennes d'Occidentaux, de formules qui fassent allusion à la future nouvelle vie du corps, alors que fort nombreuses s'y rencontrent celles qui ont trait au *refrigerium*, au rafraîchissement de l'âme en Dieu, en témoigne également.

Le dogme en cause finit tout de même par se faire accepter parce que l'Écriture le recommandait, parce que la résurrection du Christ semblait le garantir et surtout parce qu'il offrait aux chrétiens ignorants une représentation très claire de la survivance de l'homme. Il n'en reste pas moins vrai que, durant

20

assez longtemps, la foi des Orientaux et celle des Occidentaux n'ont point coïncidé du tout sur une croyance que, de toute évidence, le Christ avait professée, et qu'en retenant à la fois les conceptions juives sur la résurrection des corps et les doctrines grecques sur l'immortalité de l'âme, l'orthodoxie a juxtaposé deux contraires.

Lorsque le symbole romain eut été formulé, il s'imposa très vite à tout l'Occident et nul doute qu'en y ajoutant, comme nous l'avons dit, la croyance en la rédemption, les Occidentaux n'aient trouvé en lui, durant longtemps, la pleine satisfaction de leurs désirs de foi ; ils le complétèrent, grâce à quelques explications que leur fournirent Tertullien et Novatien, et longtemps ils s'en tinrent là. Ils s'y tenaient encore au milieu du IVe siècle, alors que les querelles touchant la nature du Christ et sa relation au Père, passionnaient, depuis un siècle, les Orientaux. La sécheresse juridique de la règle de foi romaine ne pouvait suffire aux philosophes chrétiens d'Alexandrie, et quand ils eurent quelque peu médité sur elle, ils l'emplirent « d'objets de foi » qu'elle ne prévoyait pas, qu'en tout cas ses rédacteurs n'avaient jamais songé à y mettre. Qui soutiendra qu'il existait identité d'objets entre la religion du roi Chilpéric, qui prétendait posséder sur la Trinité des lumières particulières, celle de ses leudes ou même celle de ses évêques, et la religion pour laquelle, dans le même temps, les habitants de Constantinople se passionnaient jusqu'à la bataille ? A considérer même la plus immobile, en apparence, de toutes les dogmatiques, la plus simple et la plus difficile à modifier, celle de l'islam, a-t-elle abouti aux mêmes conceptions,

a-t-elle engendré les mêmes « objets de foi », chez le Marocain ignorant et fanatique, fermé à l'effort intellectuel, chez le Persan doué, comme on l'a dit, d'une cervelle métaphysique et chez l'Arabe cultivé du Moyen Age, qui lisait Aristote et Platon, à Bagdad ou à Cordoue ? Poser de telles questions, c'est presque les résoudre et pour peu qu'on les étudie, leur solution s'avère bien telle que le bon sens la suggérait.

Ne l'oublions pas, le dogme ne représente vraiment quelque chose que s'il est vécu, s'il est mêlé à la vie elle-même, infiniment variable dans ses formes et ses tendances. Là où il rencontre une véritable pensée, il provoque nécessairement en elle une réaction, car il se présente à elle comme une contrainte et presque un asservissement. Elle ne l'accepte donc, pour ainsi dire, qu'à la condition de l'adopter, de se l'incorporer, de s'appuyer sur lui, pour s'élever plus haut ou pour progresser dans une direction nouvelle; et, à son tour, elle l'anime. Désormais, il vit en elle et par elle, et si jamais il l'abandonne, il s'immobilise, en effet; mais, dès qu'on le veut toucher, il tombe en poussière ; il n'est plus rien. Par lui-même et à lui tout seul, en dehors de la foi vivante et par conséquent mouvante, il se montre incapable de vivre ; il descend au rang de superstition.

En dehors de l'élément proprement intellectuel, qui n'occupe vraiment beaucoup de place que dans l'esprit des hommes instruits, il convient aussi, assurément, de tenir le plus grand compte de l'élément mystique, qui intéresse surtout le sentiment. Le mysticisme est « la maladie chronique du cœur humain »

(S. Reinach); il représente souvent un effort assez médiocre pour échapper aux contingences matérielles; mais quand il s'applique à la religion dogmatique, il peut exercer sur elle une influence bien plus profonde que la pensée. Il présente sur cette dernière le grand avantage de se placer, à peu près tout entier, hors du plan de la raison. On a remarqué souvent que les mystiques religieux — il en existe d'autres — demeurent inaccessibles aux arguments de la critique; ces hommes-là sentent et ne raisonnent pas ou, du moins, ils ne raisonnent que sur leur sentiment; jamais, par exemple, sur la réalité de son objet.

Il y a plus; le mysticisme semble l'ennemi né de l'intellectualisme religieux : la mise en formules des élans qu'il ressent, et surtout la discussion, plus ou moins ergoteuse, autour de ces formules, lui déplaisent, comme une sorte d'atteinte à la spontanéité de sa foi. Saint François d'Assise ou l'auteur de l'*Imitation*, considérés de ce biais, nous apparaissent comme les protagonistes d'une réaction contre la scholastique aristotélicienne, contre la théologie savante. Mais, et c'est pour nous la remarque essentielle, il n'est pas plus dans la nature du mysticisme que dans celle de la pensée de demeurer immobile; on commande encore bien moins une impression du sentiment qu'un raisonnement; et l'individualisme du mystique est encore plus rebelle à la contrainte d'une règle de foi fermée et définitive que celui du penseur. Celui-ci peut se donner pour tâche de justifier la règle et borner là son activité; je veux dire qu'il peut au moins s'efforcer d'enfermer toujours sa pensée dans les cadres convenus et se donner l'illu-

sion d'y réussir; l'autre est incapable de régler d'avance ses effusions et d'en mesurer la portée; alors même qu'il accepte toute la règle et prétend ne pas la dépasser, il en sort *en esprit*. On n'avance point un paradoxe si l'on soutient que tout grand mystique est un hérétique en puissance ; il est, par là même, un agent essentiel du progrès dogmatique. C'est lui, bien plus que le penseur, qui vit la religion, ou, si l'on veut, c'est lui qui apporte et qui maintient en elle le principe de la vie. La pensée toute seule ne saurait le faire : son rôle est d'expliquer, d'organiser, de contrôler, et c'est, parce qu'il vient toujours un temps où les explications admises lui semblent faibles, l'organisation branlante, le contrôle insuffisant, qu'elle pousse aussi, de sa part, à l'évolution de la foi.

Ainsi une impossibilité matérielle domine l'homme de formuler ses dogmes autrement qu'après les avoir pensés dans un esprit dont les formes varient, de voir les vérités sous-jacentes, que les dogmes prétendent enfermer, autrement qu'à travers sa science et la philosophie qu'il en tire; or, sa science s'amplifie continuellement et modifie les points de vue de sa pensée religieuse, sans qu'il puisse jamais s'arrêter définitivement à aucun. Le mysticisme lui-même, qui n'est pas complètement indépendant de l'ambiance où il se développe, paraît, de par sa nature, la négation même de l'immobilité de la foi ; il enfante des dogmes nouveaux, nous le savons déjà, mais aussi il retouche, sans jamais se lasser, les anciens. Du jour où la pensée religieuse et le mysticisme se désintéressent d'un dogme, que l'une ne trouve plus en lui aucun sens et l'autre aucun aliment, ce dogme ne compte plus dans la foi ; il est mort.

Une dernière remarque, pour achever de rendre cette conclusion inébranlable: les dogmes, quels qu'ils soient, simples ou complexes, ne vivent pas isolément dans la foi : ils se combinent, se pénètrent, se complètent et leur ensemble constitue *la religion*. Que la religion évolue, qu'elle se transforme incessamment, au point que, considérée à deux moments de son existence, très éloignés, elle donne l'impression de deux religions distinctes, c'est ce que prouve une étude même superficielle des grands mouvements religieux du passé. Avant que d'en venir aux conceptions monothéistes qui les caractérisent, les religions de l'Iran (mazdéisme), de l'Inde (brahmanisme) et d'Israël (jahvisme), ont connu une période très longue de polythéisme; ce n'est que par un patient effort de leur conscience religieuse qu'elles ont éliminé leurs vieilles croyances. Elles n'ont point employé la même méthode toutes trois et ne sont point arrivées au même résultat. La première a établi une hiérarchie divine qui a fait de tous les dieux, moins un, des créatures aussi parfaites que possible, mais subordonnées au dieu suprême, quelque chose comme les anges et démons, ou anges déchus, du christianisme. La seconde, par une série d'identifications partielles, a fait rentrer tous ses dieux les uns dans les autres jusqu'à l'unité. La dernière a commencé par isoler Jahveh parmi les dieux qu'elle a rejetés comme des ennemis ou des étrangers, puis elle s'est persuadée qu'il n'existait pas d'autre Dieu que lui, que les idoles des nations n'étaient que de vains simulacres.

Voilà trois exemples d'une évolution complète de tout un ensemble dogmatique ; il serait paradoxal de penser que les parties diverses de cet ensemble ont

pu cependant demeurer immobiles. Pareille conviction ne saurait théoriquement se justifier qu'en invoquant la révélation. C'est bien ce qu'elle fait ; mais nous avons établi combien il est hasardeux de s'appuyer sur un pareil postulat. Au reste, plusieurs religions révélées sortent visiblement d'autres religions antérieures, dont elles se différencient plus ou moins vite ; par exemple, le christianisme sort du judaïsme et l'islam des deux. Elles ne nient pas cette parenté, mais elles l'expliquent autrement que l'historien : le chrétien voit dans le judaïsme une révélation incomplète, et c'est du même point de vue que le musulman juge et le christianisme et le judaïsme. Certains théologiens de l'islam pensent même qu'il est bon qu'un juif, qui vient à leur foi, commence par se faire chrétien, afin de passer par les trois grandes étapes de la vérité. C'est là une reconnaissance implicite de la réalité de l'évolution qui modifie inlassablement le sentiment religieux des hommes; seulement musulmans et chrétiens s'imaginent que leur révélation, parfaite, demeure immuable et ne sera jamais dépassée, plus que ne peut l'être la vérité absolue. Ils la dépassent eux-mêmes chaque jour davantage.

IV

Il est donc entendu que le dogme est composé de deux éléments essentiels, l'un *mystique*, qui se rapporte à la foi, et possède une valeur pratique de premier ordre, qui, pour mieux dire, perd toute espèce de sens dès qu'il n'est plus partie intégrante de la vie du croyant ; l'autre *intellectuel*, qui regarde la théolo-

gie, sans toutefois se confondre avec elle, et ne présente de véritable intérêt qu'en ce qu'il fait, pour ainsi dire, la théorie de l'autre. Il se peut bien que la foi vivante, sans le secours de la théologie, se montre incapable de sortir de l'incohérence, à tout le moins de la confusion, que surtout elle demeure très exposée aux poussées d'extravagance que l'initiative de quelques individus exaltés plus qu'il ne faut, impuissants, en tout cas, à régler leur mysticisme, pourrait exercer sur elle victorieusement; la théologie la clarifie, l'ordonne et la protège. Mais il n'en est pas moins certain que dès qu'elle ne s'appuie plus sur la foi, dès qu'elle ne l'exprime plus, qu'elle cesse d'être uniquement sa forme intellectuelle, et qu'elle prétend acquérir par elle-même et pour elle-même une valeur au regard de la conscience religieuse, la théologie tombe au rang d'une logomachie stérile. Il paraît naturel que ces deux éléments du dogme ne soient pas toujours exactement superposables et même qu'ils ne le soient jamais, que la foi déborde toujours la pensée religieuse et la théologie, que, par conséquent, la conscience religieuse des fidèles soit en avance sur la dogmatique théologique, puisque les propositions de la théologie ne doivent être que la mise en forme des conclusions de la foi; mais il arrive aussi que le contraire se produise et que la théologie cherche à maintenir des propositions qui ne répondent plus à rien dans la foi.

A vrai dire, c'est même là sa tendance ordinaire, et on le comprend; elle ne renonce pas aisément à des formules dont l'établissement lui a donné quelquefois beaucoup de mal, qui ont longtemps enfermé un grand sens, que le consentement des fidèles et la

décision de leurs chefs ont armées d'une autorité très respectable. Des formules de ce genre ne sont point non plus très simples de leur nature; on peut retarder l'instant de leur totale disparition de la conscience religieuse en les interprétant; mais les ressources qu'offre ce procédé ne sont pas inépuisables et il faudrait aux théologiens un sens de la vie et de la réalité, qui leur manque d'habitude, pour laisser délibérément tomber derrière eux ce qui n'est plus qu'un poids mort.

Le rôle logique de la théologie serait aussi un rôle modeste; il consisterait à codifier la foi, à en faire la police, non à la diriger elle-même et à la dominer, comme elle le prétend d'ordinaire. Nous savons déjà d'ailleurs qu'elle n'enferme pas tout ce qu'il y a d'intellectuel dans le dogme, qu'à côté du mysticisme, il est une pensée religieuse souvent indépendante d'elle et dont elle doit craindre autant que de la foi vivante proprement dite. En dernière analyse, la théologie nous apparaît donc comme la force qui résiste à l'évolution du dogme: elle y résiste par la formule et au nom de la formule, contre la foi qui sent et celle qui pense.

Considérons donc un instant ces trois forces en présence, deux d'un côté et une de l'autre; et essayons de nous rendre compte, non de leur nature, que nous connaissons déjà, mais des modes suivant lesquels elles agissent, se combinent et, au besoin se heurtent.

CHAPITRE X

La foi vivante : le mysticisme, le sens commun et la pensée religieuse.

I. — Le mysticisme. — Dangers de son initiative. — Son action. — Le critérium du mysticisme gît dans le sens commun.
II. — Le sens commun agent d'évolution dogmatique. — Comment il agit sur le mysticisme et dans quels sens.
III. — L'intervention de la pensée. — Conflits qui en peuvent résulter. — Exemples. — Conflit de la pensée et de la théologie.

I

« Il n'y a pas de religion sans un certain mysticisme, écrivait naguère Albert Réville ; il faut, pour qu'il reste sain et fortifiant, qu'il soit contenu par le sens moral, par la pratique du bien et notamment par l'amour de la vérité (1) ». Par mysticisme il faut entendre ici la croyance à la possibilité d'une communication entre l'homme et la divinité, d'abord, et, ensuite, la conviction, ferme chez le mystique, qu'en fait cette communication est réellement établie, qu'elle lui apporte l'aliment de sa vie religieuse. Seulement le mysticisme dont parlait A. Réville, c'était celui d'un

(1) A. Réville, *Jésus de Nazareth*, 2e édit., I, p. IX.

homme raisonnable et instruit, qui, dans ses élans vers Dieu, ne perd jamais le contact avec la réalité, qui a toujours très nettement conscience des droits de la critique, de la force des faits et qui, de propos délibéré, leur subordonne ses rêves ; c'est le mysticisme rationaliste d'un protestant libéral, celui d'A. Réville lui-même et non point celui de ces hommes qu'on appelle communément des mystiques.

Ces hommes-là ne sont point d'ordinaire des savants, ni même des hommes très réfléchis; ils possèdent seulement une sensibilité très développée et qui s'applique spécialement aux choses de la religion. Ce que nous appelons la vérité, les faits réels, les contingences évidentes, leur importent très peu ; ils ne procèdent que par intuitions qui se forment au fond de leur conscience sans qu'il leur soit même possible de savoir comment ; « leurs théories sont des visions, ils n'en scrutent pas les antécédents, ils n'en déduisent pas les conséquences (2) ». Ces opérations de logique, de critique et d'histoire ne présentent, au propre, aucun sens pour eux ; lorsqu'ils conçoivent un dogme, c'est toujours comme une vérité de l'ordre vital et nullement comme une constatation scientifique ; ils tendent, en l'exprimant, à poser un principe d'action religieuse, de *pragmatisme*, comme on dit aujourd'hui, et pas du tout un théorème métaphysique.

Là est la force et aussi le danger de leur initiative. La force : leurs intuitions, nativement infécondes quand elles sont absolument originales, se formant d'ordinaire en harmonie avec les aspirations de

(2) Loisy, *Synoptiques*, II., p. 194.

nombre de leurs contemporains, placés dans le même milieu qu'eux, éveillent les sympathies, recueillent les adhésions, dont l'ensemble constitue le mouvement de foi qui engendre le dogme, s'il n'existe pas encore, qui le modifie s'il existe ; le tout se produisant, d'ailleurs, sans que l'arrêtent des difficultés qu'un homme d'esprit positif jugerait *a priori* insurmontables. Les Juifs du Ier siècle de notre ère ne vivaient plus, à peu d'exceptions près, que pour la Loi; si leur piété totale, à tous, ne tenait pas dans l'observance des prescriptions légales, ils ne concevaient pas qu'on fût pieux sans être légaliste; et pourtant saint Paul ne craignit pas de faire reposer sa prédication tout entière sur l'idée que la Loi Nouvelle abolissait l'Ancienne, que les œuvres de la Loi se montraient incapables de conduire l'homme jusqu'au salut, puisque le Christ avait dû suppléer par sa mort à leur insuffisance. Du point de vue purement religieux, c'était là une vision de foi très élevée et très féconde; du point de vue qu'on peut dire politique, elle constituait le plus dangereux paradoxe et le plus propre à détourner les Juifs de croire en Jésus; et, du simple point de vue logique, elle semblait une contradiction impossible à concilier avec l'affirmation que les Apôtres disaient tenir du Maître galiléen, à savoir que loin de prétendre abolir la Loi, il était venu l'accomplir toute (*Mt.* 5[17]). De ces difficultés, Paul n'avait pris aucun souci; il croyait avoir tout dit quand il avait répété : « Si les œuvres de la Loi suffisent, le Christ est mort pour rien »(1). Or la conclusion paulinienne venait si à point pour justifier l'universalisa-

(1) *Gal.* 2 16; 5 15; I *Cor.* 7 19.

tion de la foi nouvelle et elle apportait une précision si attendue aux désirs religieux des gentils disposés à se convertir, qu'elle devint promptement le centre même de la doctrine chrétienne. Il est probable qu'elle contribua beaucoup à fermer les synagogues devant la propagande apostolique, mais elle lui ouvrit le monde païen et ce fut une belle compensation.

Toutefois nous touchons là du doigt ce danger de l'initiative des grands mystiques auquel je faisais allusion tout à l'heure : à s'abstraire des contingences, il leur arrive de sortir tout à fait de la réalité, de dépasser, voire de contrarier les tendances de leur ambiance. En ce cas, leur effort s'épuise sans résultats, ou bien ils attirent à eux une petite minorité, constituent un petit groupe, plus ou moins intéressant, mais qui ne dure pas.

L'histoire de la gnose du IIe siècle n'est au fond que celle de mystiques intellectuels et forts épris de symétrie, dont les rêveries s'enfermèrent dans un cadre singulier, fait de morceaux empruntés à la métaphysique grecque et aux religions orientales, encore plus qu'au christianisme.

Plusieurs des systèmes qu'ils enfantèrent, celui de Valentin, par exemple, témoignent d'une remarquable puissance d'imagination mystique ; ils ne réussirent point, pourtant, à fonder autre chose que des sectes très étroites, parce que leurs rêveries étaient trop compliquées, surtout parce qu'ils présentaient sur Dieu, sur l'Ancien Testament et sur le Christ lui-même des conceptions que la conscience chrétienne générale repoussait. Dieu le Père, que l'homme sent si proche dans l'oraison dominicale, représenté comme inaccessible au fond du Plérôme inconcevable ; la

Bible, arsenal d'arguments et de preuves prophétiques en faveur de la mission de Jésus, ravalée à n'être plus que l'œuvre grossière d'un esprit inférieur, comme, d'ailleurs, le monde et la chair; le Christ, si humain dans l'Évangile et si touchant, réduit à l'apparence humaine d'un esprit descendu du Plérôme, mais si inférieur à Dieu qu'il ne saurait lui être comparé; le tout destiné à offrir du mal et de la rédemption une explication abstruse, qui supposait le mépris de la vie et de la chair, le rejet de ses œuvres et de ses joies, voilà les thèmes principaux de la gnose. Le mysticisme de quelques exaltés, que leur singularité même achevait d'enthousiasmer, pouvait bien broder sur eux, mais ils ne possédaient pas le pouvoir de s'imposer à la foi de tout le monde; ils déroutaient les simples et se plaçaient en dehors du sens commun de leur temps.

II

Je viens de nommer l'unique critérium du mysticisme, celui qui, d'instinct, choisit parmi ses majorations, c'est le *sens commun*; il est également un agent de transformation des croyances dogmatiques, car il ne s'immobilise jamais lui-même bien longtemps. Il est une résultante, la plus lente à se déterminer, si l'on veut, la plus lente aussi à subir l'action des forces nouvelles, de la culture et de la pensée d'un temps et d'un groupe social. On peut se le représenter comme un résidu du filtrage, à travers l'esprit des masses populaires, des idées et des notions acquises par l'élite intellectuelle qui les conduit. Des majorations

du mysticisme, ce sens commun n'accepte que celles qui s'accordent avec lui; mais, quand il en a une fois adopté quelqu'une, il s'y attache avec assez d'opiniâtreté pour l'imposer même aux théologiens.

J'ai dit déjà, incidemment, combien le dogme de l'Immaculée Conception avait rencontré de résistances parmi les théologiens du Moyen Age : saint Bernard et saint Thomas d'Aquin lui firent une vive opposition, et Pierre d'Ailly le fit condamner par Clément VII en 1386; il ne fut accepté, en somme, que par le concile de Trente, et le pape Pie IX, seulement, le consacra définitivement, en 1854. Mais, bien que la foi des simples fût incapable de découvrir par elle-même une déduction si raffinée de théologie mystique, elle l'avait aisément adoptée parce qu'elle y voyait une majoration excellente de la dévotion à Marie et, dès le XIIIe siècle, elle avait obtenu de l'Église la célébration, au 8 décembre, d'une fête de la Conception de la Vierge. De même a-t-elle accepté l'idée de la virginité de saint Joseph, inventée par saint Jérôme, au IVe siècle, pour achever d'écraser un ergoteur qui se montrait sceptique au sujet de la virginité de Marie; l'Église la voit aussi d'un bon œil sans l'avoir, toutefois, élevée encore à la dignité de dogme. L'iconographie pieuse et quasi officielle, a pris l'habitude de représenter l'époux de Marie avec un lys dans la main, symbole évident de sa parfaite pureté. Il est d'ailleurs vraisemblable que l'affirmation de la virginité de saint Joseph ne dépassera pas la qualité de croyance pieuse, parce qu'il sèmble que le sens commun des catholiques de nos jours en vienne à se défier un peu de ces précisions arbitraires; il fait cette concession à l'esprit critique de convenir que certaines conclu-

sions de la piété ne sont pas très sûres; celle-là est assurément du nombre.

Au reste, le sens commun ne se borne pas à sanctionner des majorations de la foi; il lui arrive d'imposer, à tout le moins dans la réalité, sinon dans la formule, des retranchements considérables aux croyances mêmes qu'on aurait pu croire acquises. C'est par cette opération surtout qu'il montre à quel point il dépend de l'ambiance intellectuelle où on le considère.

Quiconque a tant soit peu lu sait bien aujourd'hui que la doctrine simpliste de l'orthodoxie romaine, touchant la composition de la Bible, son inspiration et son inerrance, est devenue tout à fait inacceptable; prétendre la soutenir dans sa lettre constitue un paradoxe qui conduit à rompre en visière avec la science, considérée dans ses résultats les plus certains, par suite, à se retrancher soi-même de la vie intellectuelle du temps présent. Aussi bien pas un théologien sérieux ne consentirait actuellement à examiner les divers aspects de la question biblique du point de vue qui prévalait encore au début du XIX[e] siècle. Malgré la résistance des autorités ecclésiastiques et des obstinés dans l'aveuglement, cette question biblique s'est posée jusque dans l'Église romaine et, incontestablement, les théologiens officiels ont fait quelques concessions, bien que beaucoup de positions qu'ils essaient encore de défendre soient jugées absolument intenables par les critiques libéraux. Ils n'osent plus soutenir que le Livre ne contienne pas d'erreurs matérielles, ni qu'il soit, dans son fonds, complètement original, ni même qu'il doive toujours être pris au pied de la lettre; ils avouent que bien des pro-

blèmes bibliques qu'on pouvait croire résolus se posent aujourd'hui dans des termes nouveaux; et, s'ils prennent cette attitude, c'est que le sens commun des fidèles éclairés, et le leur, la leur imposent.

Sans atteindre si haut, celui des croyants qui ne sont pas complètement sans culture, vide de leur sens d'autrefois bien des affirmations de la règle de foi. Qui se trouverait assez ignorant des éléments de la géologie et de l'astronomie pour recevoir en toute naïveté le récit de la création, en six jours de vingt-quatre heures, et, plus encore, la conception de l'univers que le récit de la *Genèse* impose? Qui pourrait imaginer que cet univers a été construit, pour ainsi dire, en fonction de la terre, et la terre organisée en fonction de l'homme, double conviction qu'impose cependant la Bible? Qui, ayant ouï parler quelque peu de l'évolution des êtres vivants et de leurs différences de constitution, accepterait que les tigres et les loups vivaient en bons végétariens jusqu'au jour où l'imprudence d'Adam, mari trop docile, les eût affligés, en vue de rendre le séjour de l'homme sur la terre plus pénible, des instincts carnassiers que nous leur connaissons?

Prenons d'autres exemples ailleurs. Quand les premiers chrétiens répétaient qu'après avoir donné à ses disciples toutes les instructions utiles, le Christ, ressuscité, s'était, à leurs yeux, élevé dans les airs pour regagner le ciel et qu'il en redescendrait, parmi les nuées étincelantes, au jour marqué par ses décrets, ces affirmations évoquaient, dans leur imagination, des tableaux que leur esprit jugeait parfaitement vraisemblables; et les hommes du Moyen Age partageaient cette opinion.

Les uns et les autres vivaient dans la conviction que la terre occupait le centre du monde. « La machine de l'univers se divise en deux parties : c'est, à savoir, la région de l'éther et celle des éléments. La région élémentaire elle-même se divise en quatre parties, car elle contient la terre, qui est comme le centre du monde, et autour il y a l'eau, autour de l'eau, l'air, autour de l'air, le feu. » C'est en ces termes que Sacro Bosco, dont la *Sphera*, composée vers 1220, fut, jusqu'à la Renaissance, la base de toute éducation cosmographique, résumait la science de l'antiquité et celle de son temps. Ptolémée était censé avoir démontré que la terre ne pouvait se placer ailleurs qu'au centre du monde. On pensait généralement qu'elle n'était habitée que dans sa partie supérieure, élevée au-dessus de l'eau, et qu'au delà des éléments se trouvaient neuf, dix ou douze sphères concentriques et translucides sur lesquelles le Créateur avait fixé les planètes et les étoiles. Elles tournaient autour de la terre et la dernière constituait l'empyrée, le ciel proprement dit, la demeure de Dieu. D'aucuns pensaient qu'en quatorze années de marche on pourrait aller de la terre à la lune; l'empyrée lui-même ne semblait pas fort éloigné et, dans ces conditions-là, l'idée de l'Ascension, comme celle de la Descente du Christ, pouvaient sembler très naturelles. Aujourd'hui, nous serions bien empêchés de dire où se trouve le centre de l'univers, pour la bonne raison que nous ne pouvons même plus concevoir qu'il ait des limites, encore que l'Infini de l'espace nous demeure inintelligible; mais nous savons que la terre n'est rien qu'une planète infime du système solaire, lequel n'est lui-même

qu'un monde entre d'autres, dont le nombre nous échappe en nous épouvantant. Nous savons encore que la terre est habitée *en bas* comme *en haut* et qu'à vrai dire, ces expressions-là n'offrent aucun sens; enfin, nous n'osons plus chercher la place du ciel où Dieu reçoit les bienheureux. Et cette représentation de l'univers que l'observation scientifique nous impose, il est incontestable qu'elle s'accorde très mal avec la description des choses dernières, que nous donne l'*Apocalypse*, ou avec la réalité du retour de Jésus vers son Père, tel que le dépeint Luc. Pour parler franc, l'eschatologie apocalyptique et l'ascension lucanienne paraissent, à maint chrétien, qui n'ose pas toujours se l'avouer ouvertement, tout à fait puériles et s'il continue de croire que le Christ ressuscité a été enlevé du milieu de ses disciples, qu'il reviendra un jour pour juger les vivants et les morts, il ne peut plus attacher à ces affirmations primordiales de la foi du passé le sens rigoureux qu'elles réclament.

III

C'est à la pensée qu'il appartient de remettre la foi d'accord avec la culture de l'ambiance où elle vit : le besoin de son intervention ne se fait pas sentir partout en même temps et il s'ensuit qu'ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la même religion considérée dans le même temps, en différents pays, peut s'y présenter sous des aspects fort dissemblables. Un simple moine espagnol et un philosophe chrétien de France ou de Bavière ne sont point pareillement catholiques; ils peuvent nommer de même les objets de leur foi; ils

ne se les représentent pas de même et, au vrai, ce ne sont pas les mêmes. Évidemment, l'application de la pensée aux affirmations de la foi est toujours le fait d'intellectuels, par conséquent, elle est en relation encore bien plus immédiate et bien plus prompte que le sens commun avec les mouvements de la science et de la philosophie profanes; il est clair aussi que les résultats de cette application apparaissent à ceux qui la font bien plus impérieux, plus inévitables en quelque sorte, que les difficultés pratiques lentement perçues ou vaguement senties par les masses croyantes. Je ne veux pas dire qu'ils soient, en fait, plus efficaces; ils sont plus nets et plus rapidement établis. Là où ils se produisent, une crise de la foi ne tarde pas à se manifester.

Les exemples abondent : j'en prendrai trois, sans sortir de la religion catholique. Lorsque la foi chrétienne pénétra dans la ville d'Alexandrie, apportée sans doute par quelque Juif converti à Jérusalem par les Douze, ou, à en croire la légende, prêchée par Marc, familier de saint Pierre, elle s'implanta certainement tout d'abord parmi les Juifs de bonne volonté et surtout parmi les demi-juifs qu'on appelait les *craignant Dieu* et qui fréquentaient la synagogue ; ces hommes-là reçurent en toute simplicité la parole apostolique, mais ils ne tardèrent pas à la répandre à leur tour parmi certains de leurs concitoyens plus cultivés qu'eux-mêmes. Au jugement de ces derniers venus, la foi chrétienne manquait évidemment de profondeur et ils ne l'acceptèrent que comme un thème nouveau offert à leurs réflexions philosophiques.

Or leurs réflexions ne les conduisirent pas tous

au même résultat. Les uns firent entrer toute leur culture métaphysique dans le christianisme, de manière à transformer la règle de vie, posée par les Apôtres, en un système philosophique, où d'ailleurs ils subordonnaient leurs doctrines à leur foi fondamentale; tel fut Origène. Les autres, tout à l'inverse, annexèrent, pour ainsi dire, la foi chrétienne à leurs doctrines profanes, ils l'acceptèrent comme une composante utile dans un vaste syncrétisme où ils réunissaient, avec elle, les données essentielles de la philosophie grecque et les influences plus ou moins nettes des religions orientales; tel fut Valentin. Et l'on vit alors, au II[e] siècle, une rude bataille des chrétiens de toutes nuances, contre les pseudo-chrétiens qui mêlaient le Christ à leurs combinaisons extravagantes et se disaient favorisés d'une révélation plus complète et plus sûre que celle des autres. Le III[e] siècle, après la défaite des gnostiques, vit une autre bataille non moins acharnée, celle des chrétiens hostiles au *philosophisme*, contre les docteurs d'Alexandrie et leurs élèves; au IV[e] siècle, elle durait encore. Elle se termina par un série de compromis tâtonnants et de formules équivoques, où entrèrent toutes les majorations alexandrines que le sens commun pouvait accepter, et qu'il reçut parfois de guerre lasse et sans se bien rendre compte de leur portée.

Le christianisme des premiers siècles du Moyen Age vécut sur ces compromis du IV[e] siècle et sur la doctrine que saint Augustin en tira, mais il advint que la curiosité des Arabes se porta sur les écrits d'Aristote; ils les traduisirent, les étudièrent, les commentèrent et, à partir du XI[e] siècle, les révélèrent aux Occidentaux, qui, à vrai dire, ne connaissaient plus

du grand philosophe grec que quelques fragments. Ce fut dans les écoles un éblouissement pour nombre de docteurs que l'étude de la dialectique aristotélicienne et surtout celle du syllogisme. En même temps se répandaient, sous le nom de saint Denys l'Aréopagite, plusieurs doctrines néo-platoniciennes. Alors un grand mouvement commença dans le monde chrétien intellectuel pour adapter la foi aux formes aristotéliciennes et pour retrouver en elles, c'est-à-dire pour y introduire, les idées issues de Plotin ou de Porphyre. Comme on ne connut les œuvres d'Aristote que peu à peu, les principales même, les *Analytiques* et les *Topiques*, seulement dans le premier tiers du XII[e] siècle, et d'autres au début du XIII[e], ce mouvement se développa en s'amplifiant durant près de deux cents ans, avant que d'atteindre son maximum, au XIII[e] siècle. Durant ce temps, les uns tenaient pour Platon, d'autres pour Aristote, d'autres encore pour les stoïciens, sans d'ailleurs les bien connaître, ni les bien entendre ni les uns ni les autres, mais en appliquant, avec plus ou moins de hardiesse, leur philosophie à la foi.

Pareille application n'allait pas sans difficulté et, dès la fin du XI[e] siècle, par exemple, Roscelin, un chanoine, en venait, paraît-il, à ruiner le dogme de la Trinité en soutenant la complète individualité de chacune des trois personnes, unies seulement par une volonté et une puissance identiques; proposition véhémentement combattue par saint Anselme. Par cet exemple, on sent combien pareille secousse intellectuelle faisait courir de danger au dogme orthodoxe. Pourtant tout s'arrangea : au XIII[e] siècle, Aristote triompha de Platon, des stoïciens, même de saint Augustin et les grands scolastiques d'alors, dont

la *Somme* de saint Thomas d'Aquin résume l'énorme labeur, par une sage distinction entre ce qu'ils nommèrent la *théologie naturelle*, c'est-à-dire l'aristotélicisme et la *théologie surnaturelle*, que la révélation justifie, réduisirent la première à n'être que l'auxiliaire de la seconde. Ce ne fut point sans rudes controverses et saint Thomas lui-même trouva en Duns Scot, le *docteur subtil* un adversaire très redoutable, en qui revivait le platonicisme alexandrin. Tout contribuait à rendre le conflit plus aigu : les Dominicains soutenaient naturellement la doctrine thomiste puisque l'*ange de l'école* faisait partie de leur ordre; en revanche les Franciscains étaient scotistes. Les premiers ne voulaient pas entendre parler de l'Immaculée Conception, que les seconds prônaient avec zèle. D'autres comme saint Bonaventure, *le docteur séraphique*, superposaient un mysticisme ardent à leur scolastique. Querelles de moines et de théologiens que tout cela? Sans doute; mais on peut dire que toute la vie intellectuelle du temps où elles se développèrent leur fut subordonnée, qu'en elles s'enferma toute la pensée de plus de trois siècles et qu'il en sortit un christianisme nouveau, dont on peut dire qu'il est fâcheux qu'il se soit produit.

D'abord il présente le grand inconvénient de s'être constitué en dehors de la foi des simples et de leur demeurer, en conséquence, à peu près inintelligible, si bien que la superstition toute seule, ou à peu près, alimenta la vie religieuse du peuple chrétien jusqu'à l'époque de la Contre-Réforme, et qu'il fallut alors remédier d'urgence à son ignorance. Ensuite il eut le tort de s'exprimer en fonction d'une philosophie qui, elle-même, reposait sur une certaine science, fort

remarquable sans doute, c'est celle d'Aristote, mais nullement définitive; et, en même temps, celui d'emprunter à la méthode de cette philosophie, une certaine manière raide et comme absolue de présenter ses formules. Comment supposer qu'elles changeraient jamais, étayées qu'elles étaient de la force invincible du syllogisme et comment croire qu'un jour viendrait où elles ne paraîtraient plus à certains chrétiens qu'un verbalisme sans portée?

Et cependant ce jour-là est venu. La Renaissance, en ramenant les esprits cultivés à la connaissance et à l'amour de l'antiquité grecque véritable, a précipité la ruine visible de la scolastique et préparé du même coup la caducité de toutes ses conceptions. Elle a refait l'éducation intellectuelle de l'Occident; elle l'a insensiblement ramené au rationalisme, où les Grecs avaient jadis atteint, en même temps qu'elle provoquait un essor scientifique qui a transformé, peut-on dire, les conditions physiques de la pensée religieuse. Après Descartes, après Copernic, Galilée et Newton, alors même qu'ils n'apercevaient pas toutes les conséquences de leur œuvre, le problème chrétien ne pouvait plus se poser dans les mêmes termes qu'au XIIIe siècle. La théologie officielle a résisté à l'évolution; c'était son rôle et presque sa raison d'exister. Elle a persécuté Galilée; Bossuet a poursuivi et fait condamner Richard Simon, le père de la critique biblique; à la fin du XVIIIe siècle, par la plume de Ferraris, elle réprouvait encore le système de Copernic. Elle a résisté par la négation, l'anathème et pire, quand elle a pu, aux faits et aux idées; elle a poursuivi André Vésale, parce que ce fondateur de l'anatomie moderne n'avait point trouvé, dans les cadavres qu'il avait disséqués,

« l'os impondérable » autour duquel devaient, au jour de la résurrection, se rassembler les éléments dispersés de chaque corps; elle a jugé intolérable la *Théorie de la terre* de Buffon (1749) et imposé à son auteur une rétractation humiliante; elle a condamné et elle repousse encore le transformisme; le simple mot d'évolution lui fait horreur (1). Bien entendu, ses efforts désespérés n'ont servi qu'à décourager quelques hommes timides ou mal armés pour la lutte; ils n'ont pas arrêté le mouvement de la science; ils n'ont empêché aucune de ses applications. Et voici qu'est venue l'heure où les croyants qui savent et qui réfléchissent ne peuvent plus abstraire leur foi de leur culture, où, parfaitement assurés de tenir la vérité claire et certaine dans le domaine physique, ou dans celui de la critique, il leur paraît évident que la règle de foi, que la théologie officielle continue de leur imposer, reste si complètement en dehors de tout ce qui a formé et alimente leur esprit, qu'elle ne leur offre plus, prise en elle-même, aucun sens *pensable*.

Persuadés qu'il n'est point deux vérités contradictoires, ils cherchent, d'ailleurs avec plus de courage que de succès, à repenser leur foi en fonction de leur culture. Et ainsi, pour les mêmes raisons, les modernistes d'aujourd'hui travaillent, comme autrefois les Alexandrins ou les scolastiques, à se faire un christianisme qui réponde à leurs besoins intellectuels. A en juger par les écrits des plus écoutés d'entre eux, ni Bossuet, ni saint Thomas, ni saint Augustin, ni

(1) On allongera autant qu'on voudra la liste des exemples en lisant le petit précis de J. Français, *L'Église et la Science*, Paris, 1908.

Origène, ni les Apôtres, ne se trouveraient à l'aise dans ce christianisme-là et, chose au premier abord singulière, moins encore les quatre premiers que les derniers; ceux-là, la simplicité de leur dogmatique les rendrait plus aptes que les autres à entrer, sinon dans la théorie, au moins dans la pratique d'une doctrine que la critique historique tend à ramener à leur propre foi.

Or, ce qui entrave aujourd'hui l'effort des modernistes, ce qui explique la condamnation dont l'autorité pontificale a cherché à les accabler par le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, ce n'est pas seulement l'existence de la curie romaine, dont les intérêts politiques, pour ainsi dire, s'opposent à une transformation qui leur serait évidemment préjudiciable, c'est surtout l'existence des formules dogmatiques que l'usage a consacrées et que le concile de Trente a sanctionnées en les armant d'une autorité extra-humaine, en les rapportant, sinon en théorie, du moins en fait, à l'inattaquable révélation, comme l'expression complète et définitive de la Vérité divine. C'étaient bien déjà des difficultés du même genre que les Alexandrins et après eux les scolastiques avaient rencontrées pour accomplir l'adaptation qui leur était nécessaire.

La formule, tel est l'obstacle sérieux que rencontre l'évolution du dogme et qu'elle a bien plus de mal à tourner que ceux qui peuvent sortir des textes censés révélés et de la Tradition elle-même. Et pourtant la formule a, d'ordinaire, une histoire; il faut donc supposer qu'elle aussi a vécu et qu'elle représente, dans l'état où elle s'oppose à toute modification du dogme qu'elle exprime, le terme d'un développement.

CHAPITRE XI

La formule d'autorité.

I. — Son caractère négatif. — Ce qu'elle ajoute à la croyance en fait et en droit. — Exemple : les interprétations du *Tu es Petrus*. — Comment cet exemple établit l'importance de la formule dogmatique.

II. — Insuffisance ordinaire des formules premières qui cherchent à fixer un dogme. — Résistance de la théologie à leur modification dès qu'elles sont sanctionnées avec quelque solennité par les autorités compétentes. — Danger réel que cette modification fait courir au dogme. — Ces formules, cependant, comme les mots d'une langue, n'ont pas partout le même sens ; s'usent ; prennent un sens nouveau ; il en naît même de nouvelles. — En fait, durant longtemps, la formule n'est pas strictement immobile.

III. — La formule à l'état de cristallisation. — Phénomènes qui en résultent : la formule armée de l'autorité du dogme ; le conflit entre la formule et les intellectuels.

I

Il est, peut-on dire, dans la nature de la formule dogmatique de se présenter, dès son début, avec un caractère négatif; sa raison d'être est de nier. C'est là une vérité qu'exprimait spirituellement Newman quand il écrivait : « Aucune doctrine n'est définie avant d'avoir été violée ». Nous savons, en effet, que la croyance qui constitue l'assiette d'un dogme se forme obscurément dans un milieu donné et qu'elle y peut

demeurer latente assez longtemps; elle ne prend nettement conscience d'elle-même que lorsqu'une proposition qui la contrarie vient à être lancée par un groupe ou un isolé; alors la nécessité s'impose à elle de se formuler et nous avons remarqué plus haut, à propos de l'origine du symbole romain, comment ce premier travail s'accomplit : les autorités compétentes fixent la formule conformément — ou elle ne réussit pas — à la foi précisée par la contradiction dans la masse des fidèles.

Or, en fait comme en droit, cette formule donne à la croyance qu'elle exprime un caractère nouveau. *En droit*, c'est évident puisque, tant qu'une croyance n'est pas ainsi proclamée par les autorités compétentes, elle ne saurait s'imposer à l'assentiment de l'orthodoxe, ni prétendre à plus qu'à son respect extérieur; telles sont aujourd'hui, au regard de la foi catholique, la réalité miraculeuse des guérisons constatées à Lourdes, ou la virginité de saint Joseph. *En fait*, tant qu'elle est agitée dans la conscience des fidèles, la croyance non définie encore, se place dans le plan des spéculations purement humaines; sans doute, elle se cherche déjà des appuis dans les textes sacrés, dont elle soumet les parties qui la gênent à une exégèse appropriée à ses propres tendances, mais, ce faisant, elle ne se distingue pas essentiellement de la conviction du critique qui cherche à s'expliquer et à se démontrer, qui pourtant, peut-être, ne dépassera jamais la valeur et l'autorité d'une hypothèse spécieuse. Elle est seulement plus confuse et plus hésitante, parce que l'opinion d'un individu atteint naturellement, surtout s'il a l'habitude de réfléchir, à une précision plus grande que celle d'une foule impulsive. Dès qu'est

posée la formule d'autorité, tout change, la conviction pieuse devient article de foi et ses justifications scripturaires la rattachent au trésor de la révélation; c'est dorénavant une vérité divine et éternelle.

Prenons un exemple. Depuis le temps où le Ier Évangile a été définitivement rédigé, les chrétiens ont lu dans son chapitre XVI les paroles célèbres : « Et moi je te dis que tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clefs du Royaume des cieux. Et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux » (*Mt.*, $16^{18\text{-}19}$). Ils lisaient, dans le même temps, en *Lc.* 22^{31} et ss. : « Le Seigneur dit aussi : Simon, Simon, voici que Satan a demandé à vous cribler (*vous* = les disciples) comme le blé, mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas; et toi, quand tu seras converti, affermis tes frères ». Ils comprenaient certainement que Pierre avait joui de la confiance de Jésus à un degré éminent et qu'en suivant la tradition qu'il avait posée et qu'enfermait, disait-on, l'Évangile selon Marc, on s'assurait dans les voies de la vérité. Les textes et les faits nous prouvent jusqu'à l'évidence qu'aux premiers siècles aucun dogme ne s'attachait aux deux passages que je viens de rappeler. Ceux qui les lisaient ne les entendaient pas tous de même et chacun présentait ses explications à son gré. A propos de *Mt.* 16^{19}, saint Augustin demeurait si indécis, qu'après avoir rappelé les diverses interprétations, il remettait à son lecteur le soin de choisir la meilleure (1). Quant au texte de

(1) AUGUSTIN, *Retractationes*, 1, 21, 1.

Lc., on n'y voyait probablement qu'une allusion au rôle de Pierre durant la crise de la Passion, où, après la faiblesse de son reniement, il reprit, en effet, le premier courage et sut raffermir ses frères. Ni de *Mt.* ni de *Lc.*, personne ne s'avisait de tirer un privilège quelconque en faveur de l'évêque de Rome.

La preuve en est d'abord dans les résistances que les opinions de ce prélat ont parfois rencontrées aux IIe, IIIe, IVe et Ve siècles, et plus encore dans le silence de plusieurs écrivains qui, fort épris d'unité catholique, n'en placent pas le principe dans l'autorité du pontife romain; tels sont saint Augustin, dans son traité sur *l'Unité de l'Église*, où pas un mot ne fait allusion à la direction dogmatique de Rome, et saint Vincent de Lérins, tout aussi muet sur ce point dans son *Commonitorium*, destiné pourtant à fixer les signes certains de la vraie orthodoxie. Au milieu du Ve siècle, le pape Léon Ier, commentant le texte : « Je te donnerai les clefs du Royaume », professait qu'il s'appliquait non pas au seul Pierre, mais à tous les pasteurs de l'Église (*cunctis ecclesiæ rectoribus*) qui se conforment au modèle de justice que l'Apôtre a donné (1).

Mais, depuis longtemps déjà, l'évêque de Rome, chef d'une Église dont la tradition faisait remonter la fondation à Pierre, assis sur la chaire de l'Apôtre, dans la capitale de l'Empire, avait acquis une autorité personnelle considérable. Comme le milieu romain, d'esprit très juridique, se montrait peu accueillant aux nouveautés théologiques, la foi du successeur de Pierre, considérée d'un peu loin, semblait constante et immobile ; n'était-il pas naturel de penser

(1) *Sermo*, IV, 3.

qu'elle était cela parce qu'elle s'attachait avec persévérance à l'enseignement de Pierre lui-même, qu'elle en conservait pieusement la tradition intacte? C'était l'opinion de saint Irénée au IIe siècle; c'était aussi celle de saint Cyprien au IIIe siècle (1). Au fur et à mesure que grandissait en fait cette autorité personnelle de l'évêque de Rome, au point de ressembler à une espèce d'hégémonie sur tout l'épiscopat occidental, l'idée devait venir de lui chercher une justification dans les textes, de la croire voulue et d'avance établie par le Christ lui-même. Il n'est pas probable que Calliste, vers 220, se soit déjà autorisé du passage de *Mt.* 16, précité, pour s'attribuer le droit de légiférer sur la pénitence par-dessus les autres évêques; mais, dès 495, le pape Gélase appuyait sur ce texte la prétention de son Église à la primauté catholique.

Dès lors c'est un dogme, qu'en droit le Moyen Age reconnaît, tout en cherchant à le limiter et que Boniface VIII exprime parfaitement dans la bulle *Unam sanctam* (1303) quand il dit : « Cette autorité, quoique donnée à un homme et exercée par un homme, n'est vraiment pas humaine; elle est divine; c'est la bouche divine qui l'a donnée à Pierre et en même temps à ses successeurs... quand le Seigneur lui a dit : *Tout ce que tu lieras*, etc. » Lorsqu'au XVIe siècle cette autorité du pape sera mise en question par les Réformés, c'est autour de ce texte de *Mt.*, de celui de *Lc.* 22, et d'un autre encore de *Jn.* 21 : *Pais mes brebis*, que s'engagera la bataille acharnée des théologiens; ces trois textes avaient acquis dans la foi des hommes du Moyen Age un

(1) Irénée, *Adv. omn. haer.*, III, 3, 2 ; Cyprien, *Epist.*, LV, 9.

sens que ne soupçonnaient pas les chrétiens des premiers siècles; ils justifiaient la souveraineté pontificale et on ne pouvait plus les entendre autrement sans tomber dans l'hérésie.

Et cependant leur contenu n'était pas épuisé encore; je veux dire qu'ils étaient encore susceptibles de recevoir une interprétation plus ample et plus riche. Pour des raisons complexes, de nature surtout politique et sous la pression de la Compagnie de Jésus, l'opinion se forma parmi des catholiques de plus en plus nombreux que la mission de Pierre l'avait armé du privilège de ne pas errer, qu'à cette condition seulement il pouvait prétendre conduire sûrement les fidèles dans les voies du Christ : de toute évidence, son successeur, se substituant à lui intégralement dans la direction de l'Église, devait être, comme lui, infaillible en ce qui touchait à la foi et aux mœurs. Le commun des fidèles ne voyait qu'avantage à cette majoration, qui ne pouvait qu'affermir sa sécurité en face des enseignements du pape. Le dogme nouveau eut de la peine à triompher de la résistance des docteurs, qui le jugeaient contraire à la Tradition de l'Église, et des évêques, qui craignaient de voir en lui un moyen efficace mis à la disposition de la curie romaine pour annuler l'épiscopat. Il fut cependant accepté par le concile du Vatican, en 1870, peu importe ici dans quelles conditions, et Pie IX l'appuya sur le *Tu es Pierre* et sur le *Affermis tes frères*, en même temps que sur la Tradition [1]; ce faisant, il dépassait encore singulièrement le sens médiéval attribué aux textes et, à vrai dire, il rattachait directement la nouvelle proposition

(1) *Constitutio dogmatica I de Ecclesia Christi*, 4.

de foi à la révélation, plus qu'il ne la tirait de l'interprétation.

Si j'ai insisté sur cette évolution de la foi chrétienne touchant le caractère et l'autorité de l'évêque de Rome, ce n'est pas tant parce qu'elle montre, peut-être mieux que tout autre exemple, comment, dans une religion révélée, une situation de fait peut, en se précisant, engendrer une série de dogmes, qui sortent, pour ainsi dire, les uns des autres et se justifient par les mêmes textes; c'est surtout parce qu'elle montre également l'importance de la formule. Avant la décision du concile du Vatican les adversaires du dogme de l'infaillibilité pouvaient être blâmables de ne pas l'accepter; ils n'étaient pas condamnables; après la proclamation de la formule dogmatique, les récalcitrants tombèrent au rang de simples hérétiques.

II

Il est pourtant très rare que les formules premières, qui prétendent exprimer les vérités dogmatiques, demeurent définitivement; et cela se comprend. Elles sont d'ordinaire posées en pleine mêlée théologique et apparaissent comme une sorte de mesure de salut public pour tenir tête à des doctrines subversives; le temps et le sang-froid ont pu manquer à ceux qui les ont rédigées pour les faire aussi larges et aussi abstraites qu'il faudrait bien afin qu'elles conviennent à toutes les circonstances et à tous les milieux; ils ont naturellement songé surtout aux besoins du moment, qui changent. D'autre part, puisqu'en fait la formule

[illegible] par nature, d'origine intellectuelle [illegible] jamais échapper aux habitudes des es- [illegible] il est donc fatal qu'un moment [illegible] désuète. Or les théologies nais- [illegible] elles se trouvent bien obligées [illegible] nouveaux, mais elles entendent [illegible] et elles attachent aux formules [illegible] une valeur qui les confond [illegible] avec le dogme lui-même; les for- [illegible] la chose comme elle est [illegible] inexplicable. Elle trouve [illegible] encouragement dans le désir [illegible] qui, assez logiquement, [illegible] et qu'il ne faut point [illegible]

[illegible] consentent-ils à [illegible] que l'expé- [illegible] préciser, disent-ils, [illegible] point changer leur [illegible] été arrêtées [illegible] une solennité [illegible] je suppose, [illegible] ou acceptées [illegible] [illegible]

de compromettre la vérité qu'elle enferme et de troubler gravement la notion de révélation; les théologies sentent très vivement ce péril. Nous avons déjà rencontré, chemin faisant, une des difficultés que l'exégèse libérale a suscitée à l'apologétique catholique : il s'agit de l'interpolation, dans la première épître de Jean (5^7), du verset dit des *Trois témoins célestes*, par lequel le dogme de la Trinité se trouverait proclamé dès le Ier siècle; l'épître étant, bien entendu, considérée comme authentique. Or s'il est un fait acquis en matière d'exégèse, c'est que ce fameux verset date du IVe siècle et qu'il ne saurait, par conséquent, rien prouver pour le Ier; mais l'Église, en un temps où elle ne pouvait douter de son antiquité apostolique, lui a fait une place d'honneur dans son enseignement et même dans sa liturgie (1). Comment reconnaître aujourd'hui, sans inquiéter les fidèles et les inciter à la critique sur bien d'autres preuves scripturaires, que la science profane a raison? Beaucoup de catholiques excellents pensent qu'il ne faudrait point hésiter et que l'aveu de l'interpolation s'impose; jusqu'ici les autorités romaines sont demeurées sourdes à leurs sollicitations.

Et pourtant il ne s'agit là que d'un texte, dont la disparition ne ruinerait pas le dogme de la Trinité, tout en le privant d'un de ses appuis scripturaires; combien plus hasardeux serait-il de modifier la formule nicéenne de ce dogme, sur cette considération qu'elle ne répond plus à notre état d'esprit et qu'en vérité nous ne la comprenons plus? Toute tendance conservatrice même mise de côté, on peut croire que

(1) *Bréviaire romain*, *In festo Sanctæ Trinitatis*, *In III Nocturno*. — *Ad nonam*.

les théologiens romains n'ont pas tort de redouter pour le dogme lui-même les suites de l'opération. Il n'en est pas moins vrai que nous n'entendons plus la formule trinitaire rédigée en 325 par les Pères du concile de Nicée, et non pas seulement celle-là, mais aussi la plupart des autres posées au Moyen Age par des hommes dont l'esprit, organisé sous des influences que nous ne subissons plus, diffère radicalement du nôtre; ce qui leur disait quelque chose ne nous dit plus rien; c'est naturel.

Prenons garde seulement aux sens différents que lés mêmes mots, dès qu'ils expriment des abstractions, revêtent dans des milieux intellectuels différents, aujourd'hui et autour de nous, et nous comprendrons que l'homme qui a lu Kant et Darwin, qui a quelque notion du système de Laplace, de l'exégèse libérale et de l'histoire des dogmes chrétiens, ne puisse plus penser sur eux dans les formes qui contenaient toute la réflexion d'un chrétien de l'antiquité, nourri de platonicisme et d'une science enfantine; ou celle d'un théologien du Moyen Age, qui regardait sa foi à travers les écrits d'Aristote, l'appuyait sur une science exactement au même point que celle de saint Augustin, et la justifiait par une exégèse toute verbale.

Les formules constituent une sorte de langue théologique, soumise, suivant la très juste remarque d'Auguste Sabatier, aux lois qui régissent l'évolution des autres langues. Comme il arrive aux mots, tout le monde ne les entend pas de même, au même moment; non pas seulement en vertu de cette ignorance qui fait croire à un homme sans culture qu'*émérite* signifie *distingué* et que *compendieusement* veut dire

interminablement, mais parce que le même mot, toute erreur fondamentale mise à part, n'éveille pas la même idée dans des cerveaux différents. Que d'applications dissemblables sont faites des termes *honneur*, *honnêteté*. *délicatesse*, *politesse*, et de tant d'autres!

Comme il arrive aux mots également, les formules dogmatiques se vident de leur sens et disparaissent. Parfois imaginées pour arrêter une hérésie, il faut les abandonner parce qu'elles semblent en favoriser une autre. Ainsi il paraît probable que le premier symbole romain contenait les mots : *Je crois en un seul Dieu* (εἰς ἕνα θεὸν = *in unum Deum*), parce que les gnostiques et Marcion, du point de vue des simples, avaient l'air d'admettre deux dieux, le Père Éternel et le Créateur; plus tard, il fallut laisser tomber le *un seul*, parce que les hérétiques monarchiens en tiraient avantage pour nier la distinction des trois personnes divines. Autre exemple : un concile tenu à Antioche en 267, pour condamner les opinions christologiques de l'évêque Paul de Samosate, répudia solennellement le mot ὁμοούσιος = *consubstantiel*, probablement parce qu'il semblait favoriser les monarchiens; cinquante ans plus tard, l'orthodoxie le reprenait pour l'opposer à Arius, en attendant qu'elle s'aperçût que ses formules antiariennes pouvaient être exploitées par d'autres hérétiques qui ne voulaient reconnaître en Jésus que l'existence d'une seule nature mixte, et non de deux natures, l'humaine et la divine.

A côté des formules qui s'usent, d'autres prennent un sens nouveau. toujours comme les mots d'une langue. Quand un rédacteur inconnu ajoutait à la fin

de l'Évangile selon *Mt.* (28^{19}) : « Allez donc et instruisez toutes les nations, *les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* », il n'entendait point du tout cette formule comme le fera, je suppose, saint Augustin. Il n'enfermait en elle, pour ainsi dire, aucune métaphysique : il avait dans l'esprit la notion de Dieu le Père; la prédication évangélique, dont il venait de rédiger une sorte de manuel, lui avait apporté celle du Fils, le Christ Jésus, homme très aimé de Dieu, comblé de ses dons et intercesseur tout-puissant; enfin il voyait, dans les assemblées chrétiennes, se manifester l'Esprit saint, par quantité de grâces miraculeuses (les *charismes*); il réunissait donc très naturellement, dans la même formule, les trois forces actives qu'il croyait divines; ou, si l'on veut, les trois formes de l'activité divine qui lui étaient familières, *par* le Père, *par* le Fils et *par* l'Esprit. Il n'établissait pas un lien métaphysique entre les trois personnes de la Trinité, car, au vrai, il n'avait dans l'esprit aucune doctrine sur ces personnes et encore moins la notion d'un Dieu en trois personnes. Telle était aussi, exactement, la pensée de Paul; il possédait si peu la notion de la Trinité une et indivisible et il avait si peu l'idée d'établir une liaison métaphysique entre le Père, le Christ et l'Esprit, que, s'il lui arrive de rapprocher les trois termes dans la même phrase, comme : « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous (1) », il lui arrive également de les séparer. C'est ainsi qu'il termine son *Épître aux Galates* par ces mots : « La grâce de

(1) II *Cor.* 13^{13}.

Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous, mes frères »; et son *Épître aux Éphésiens* par ceux-ci : « La paix et la charité, avec la foi, soient avec les frères, de par Dieu le Père et Notre Seigneur Jésus-Christ. » Il se garderait bien d'agir ainsi si les trois mots, Père, Christ, Esprit, se trouvaient indissolublement unis et comme fondus pour lui dans la notion de Trinité. Une fois le dogme trinitaire établi, l'expression « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » enfermera le mystère le plus profond de la révélation chrétienne.

Enfin, s'il est des formules qui s'usent et d'autres qui prennent un sens nouveau, il en est aussi qui naissent et que l'ancien temps ignorait. Je pense que saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin lui-même auraient été fort étonnés de lire ceci : » Nous enseignons et nous définissons comme dogme divinement révélé que le Pontife romain, lorqu'il parle *ex cathedra*, jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que fût pourvue son Église pour fixer la doctrine sur la foi et les mœurs » (1). La formule du dogme de l'Immaculée Conception, telle qu'elle se trouve dans la bulle *Ineffabilis Deus*, du 8 décembre 1854, n'aurait pas moins surpris le premier de ces grands docteurs, et elle aurait scandalisé le second.

Si les formules dogmatiques se vident de leur sens ancien et subissent des retouches plus ou moins importantes de la part des autorités ecclésiastiques ; si elles prennent une signification à laquelle leurs auteurs premiers n'avaient point songé ; si elles tolèrent à côté d'elles des formules nouvelles qui cherchent à

(1) *Concil. Vatic.* (1870), *Constit. de Ecclesia Christi*, 4, *in fine*.

fixer les récentes acquisitions de la foi, leur prétendue immobilité n'est donc qu'un leurre? Pas tout à fait. Tant qu'elle peut être considérée comme un argument décisif dans la bataille dogmatique, la formule peut aussi subir le contre-coup de ses divers épisodes ; elle se complète et se modifie conformément aux exigences du moment ; j'en ai donné tout à l'heure quelques exemples; un jour arrive où, la victoire acquise, elle devient thème à spéculations théologiques, après avoir été thème à controverses; on l'explique, on la commente; mais, au moins dans sa lettre, elle ne bouge plus. C'est alors qu'elle constitue un redoutable obstacle au progrès dogmatique; d'autant plus qu'à ce moment de son existence, elle ne se présente que très rarement isolée; elle est partie intégrante d'un système doctrinal, et la modifier compromettrait un équilibre parfois difficile à rétablir; c'est pourquoi tout le système fait masse dès qu'on la touche.

III

Quand toutes les interprétations qui peuvent s'appliquer à la formule l'ont poussée à l'extrême limite de son extension, quand décidément elle se refuse à couvrir le sens nouveau que les modifications du sentiment religieux et de la mentalité religieuse réclament du dogme qu'elle prétend exprimer, deux phénomènes, également périlleux pour la foi orthodoxe, se produisent, isolément ou ensemble. Voici l'un : la formule, en quelque sorte cristallisée, incapable de se modifier sans se briser, est revêtue dans la pratique, par les théologiens, de l'autorité qui appartient

au dogme révélé ; de même que le dogme est censé inerrant, la formule est réputée infaillible ; elle enveloppe toute la vérité que Dieu a voulu faire connaître à l'homme sur le point dont elle traite. Le fidèle doit l'apprendre et la répéter par cœur, comme un article de catéchisme ; il doit aussi l'entendre conformément à l'interprétation posée une fois pour toutes par les autorités compétentes en qualité de *communis regula atque præscriptio* (1). Si, particulièrement, la promulgation de la formule définitive a été, de propos délibéré, destinée à fixer la doctrine pour lever les doutes des uns et dissiper définitivement l'ignognorance des autres, préoccupation qui fut, par exemple, celle des Pères du concile de Trente, elle se présente avec une clarté et une précision qui ne laissent guère de place à l'exégèse, à moins que de recourir à la subtibilité et de fausser complètement les intentions de ses rédacteurs.

Lorsque le Catéchisme de Trente prononce que les sept sacrements ont été institués « de par Dieu par le Christ », il faut prendre ces mots dans leur sens strict et non pas les interpréter, en avançant, je suppose, que le Christ a déposé dans l'esprit des Apôtres quelques idées qui, en évoluant, conformément aux aspirations de la société chrétienne, ont engendré successivement les sept rites sacramentels. Il n'y a pas à s'y tromper : « Si quelqu'un dit que les sept sacrements de la Loi Nouvelle n'ont pas été tous institués par Jésus-Christ, Notre Seigneur,..... qu'il soit anathème ! » (2) La définition du mystère de la présence réelle dans l'Eucharistie n'est pas, au

(1) *Cathéch. du Conc. de Trente*, *Præfatio*, X.
(2) *Sessio sept. De sacramentis in genere*, can. 1.

fond, beaucoup plus souple; la piété peut méditer sur elle, mais le fait même qu'elle exprime *et tel qu'elle l'exprime*, à savoir que le Christ est réellement présent sur l'autel, au moment de la consécration des espèces eucharistiques, se trouve placé par elle hors de toute discussion.

Quand elle en est à ce point, il ne faut plus espérer de la formule aucune adaptation nouvelle. Désormais incapable de se plier aux exigences du sentiment religieux dès qu'il se transforme, elle ne garde plus une importance positive que dans la pratique cultuelle. La vie s'est déjà retirée d'elle qu'elle peut encore justifier des rites et des habitudes ; les fidèles qui ne réfléchissent pas consentent à la répéter docilement, mais elle se montre inapte à soutenir la religion des hommes qui savent et pensent; inerte, elle est naturellement stérile.

Et voici l'autre phénomène : entre cette formule et les croyants intellectuels, c'est bientôt le conflit; elle, se dit infaillible, encore que née dans l'esprit d'hommes morts depuis longtemps et demeurés étrangers à l'état des connaissances qui la fait maintenant trouver insuffisante ou inacceptable; eux, veulent, coûte que coûte, établir la cohérence et l'harmonie entre leurs croyances religieuses et leur pensée scientifique. Ainsi se dressent aujourd'hui les modernistes devant la dogmatique romaine ; les formules qui, en dernière analyse, prétendent fonder l'infaillibilité de la spéculation de Platon ou de la dialectique d'Aristote, ont résisté à tous leurs efforts, ils n'en peuvent douter après l'encyclique *Pascendi*, et il ne leur reste plus que le choix entre croire sans comprendre, comme font les simples à qui la pratique suffit, ou compren-

dre les dogmes à leur façon, sans croire aux définitions orthodoxes ; et c'est là pour eux un cruel embarras. En définitive, pourtant, ce sont eux qui ont raison, selon la logique et l'histoire, et ils redoutent à juste titre l'obstination des autorités romaines, car si elle se prolongeait, elle accentuerait de plus en plus l'antinomie entre la théologie catholique et l'esprit moderne, et ferait peut-être que l'accord, qu'eux du moins croient possible, entre la science et la foi, deviendrait inutile, attendu que toute pensée active se serait détournée des postulats en cause.

Plus active est cette pensée, dans le milieu où vit une religion, plus vite une formule dogmatique se trouve dépassée par le sentiment religieux, plus fréquentes doivent être les adaptations qu'elle subit, plus promptes arrivent pour elle la décrépitude irrémédiable et la ruine. L'immobilité apparente de l'islam tient, non seulement à la rigidité du Coran, mais encore, et surtout, à la faible « intellectualité » du monde musulman, depuis la décadence de la civilisation arabe jusqu'aux temps contemporains, et à l'extension de la foi coranique parmi des populations ignorantes. Nul doute que le renouveau qui se produit actuellement dans les deux grands États musulmans, la Turquie et la Perse, ne porte bientôt ses conséquences en matière religieuse et que la révélation du Prophète, avec la théologie des écoles, n'y traverse des difficultés analogues à celles que le polythéisme grec a connues au temps de Socrate ; le paganisme romain, après la conquête de l'Orient grec et au IIe siècle, le christianisme, enfin, à plusieurs reprises. De l'évolution des croyances dogmatiques l'historien ne saisit guère que les crises, qui sont

d'autant plus frappantes que la résistance de l'orthodoxie est plus vigoureuse, comme s'élève et bouillonne tout à coup la paisible rivière qu'un barrage vient contrarier; mais, de même que l'eau qui coule vers la mer ne s'arrête point, lors même qu'elle semble dormir, cette évolution, lente ou prompte, insensible ou évidente, se développe sans interruption dans toutes les religions et dans tous les temps.

CHAPITRE XII

L'évidence du progrès dogmatique

I. — Les remarques que nous venons de faire peuvent être illustrées par plusieurs exemples concrets.
II. — L'évolution du paganisme romain. — Originairement il semble présenter de grandes chances d'immobilité. — Les principales étapes de sa transformation. — Ce qu'elle prouve.
III. — Preuves d'une évolution dans le bouddhisme, dans le judaïsme, dans l'islam.
IV. — L'évolution dans le christianisme. — Le dogme de la divinité de Jésus-Christ, des temps apostoliques à nos jours. — Conclusion.

I

L'existence de ce mouvement de translation, qui entraîne, sans interruption, les croyances dogmatiques, tantôt très vite et d'une manière très apparente, parfois même avec des secousses violentes et qui semblent brusques, tantôt, au contraire, d'un glissement si lent qu'il en paraît insensible, et les porte de l'état élémentaire, et en quelque sorte embryonnaire, où nous les apercevons d'abord, à la perfection de leur formule définitive, se révèle dans toutes les religions, quelle que soit leur nature; la variété même de ses formes et de ses rythmes ne fait que rendre plus évidente son universelle souveraineté. Je vou-

drais rappeler ici quelques faits qui fournissent une démonstration concrète, et que leur enchaînement rend frappante, de cette loi du progrès, à laquelle les religions n'échappent que pour mourir et que chacun de leurs dogmes subit, pour son propre compte, aussi bien qu'elles.

Les causes vraiment actives, qui déterminent à la fois le sens et l'allure du mouvement dogmatique, ne se montrent d'ordinaire à l'observateur qu'au second plan de la perspective religieuse d'une époque donnée ; c'est le sentiment religieux qui occupe le premier plan ; mais, lui aussi, nous le savons déjà, se trouve déterminé rigoureusement par l'action de ces mêmes causes, profondes ou subtiles, souvent difficiles à saisir, et par les réactions qu'elles provoquent dans un certain milieu intellectuel. C'est au second plan, c'est dans les causes profondes ou subtiles, évidentes ou à peine perceptibles qu'il faut aller chercher l'explication de l'évolution des croyances. Comme elles sont souvent nombreuses ou enchevêtrées et qu'il leur arrive de ne se manifester que par leurs effets, leur détermination peut présenter des difficultés insurmontables ; mais il n'en demeure pas moins certain qu'elles ont été et qu'elles ont agi.

II

S'il est une religion qui, au premier abord, semblait présenter les plus grandes chances, sinon de durée, au moins d'immobilité, c'est le paganisme romain ; et cela pour deux raisons principales : En premier lieu, sa métaphysique se réduisait à un mini-

mum qui ne pouvait guère être rapetissé, puisqu'elle se bornait à affirmer l'existence et la puissance des dieux, dont elle ne cherchait même pas à préciser la nature et la figure ; et sa dogmatique se plaçait, pour ainsi dire, toute hors du mouvement naturel de l'esprit, puisqu'elle tenait entièrement dans la foi en l'efficacité de certains rites (*sacra*), qui agissaient *ex opere operato*, par eux-mêmes, et comme mécaniquement, ainsi qu'est censée opérer une formule magique, quelle que soit la bouche qui la prononce. En second lieu, il reposait pour une bonne moitié, en ce qui regardait la religion de la famille, de l'individu et non plus celle de la collectivité, de l'État, sur des croyances et des habitudes funéraires, lesquelles sont ordinairement, de toutes, les plus tenaces et les plus lentes à se modifier. Voilà donc une religion de gestes, de formules, de pratiques, où les doigts seuls, comme dira Lactance, semblent avoir part; où le cœur et l'esprit, en tout cas, n'ont pas grand'chose à voir; et pourtant cette religion a une histoire et une histoire assez compliquée; c'est donc qu'elle a vécu, qu'elle a évolué. Telle est, en effet, la vérité; nous l'avons déjà entrevue chemin faisant.

Dans la plus vieille cité romaine, cette religion médiocre répondait parfaitement au sentiment religieux des hommes qui la pratiquaient; leur esprit positif, limité et, en même temps, superstitieux avait engendré ce ritualisme, qui se compliqua peu à peu, comme il arrive d'un formulaire de thérapeutique, au fur et à mesure que le scrupule pieux multiplia les cas où l'intervention, où la consultation des dieux paraissaient nécessaires ; leur imagination courte et leur faible aptitude au mysticisme, ou, plus simple-

ment, aux expansions sentimentales, trouvaient autant de satisfactions qu'il leur en fallait dans le mystère des *sacra publica* et des *sacra privata*; ils s'étaient fait une religion à leur mesure.

Mais il advint qu'ils changèrent eux-mêmes; dans leur rude expansion sur le monde méditerranéen, ils rencontrèrent et soumirent les Grecs, beaucoup plus cultivés qu'eux et qui leur firent une éducation nouvelle. Ceux d'entre eux que leur situation sociale mettait à même d'explorer intégralement la civilisation hellénique, en suivirent jusqu'au bout tous les détours, qui les conduisirent au pur rationalisme; ils cherchèrent dans la philosophie de Platon, ou dans celle d'Épicure, voire dans le stoïcisme, la satisfaction de leurs nouveaux besoins métaphysiques; la religion de leurs ancêtres se trouvait évidemment incapable de la leur donner et ils se contentèrent d'affirmer la nécessité de maintenir intégralement les croyances anciennes « pour le peuple ». La résistance d'un Caton, au nom des vieilles coutumes, ne put empêcher le progrès du scepticisme parmi les intellectuels et, à la fin de la République, pendant que le Grand Pontife César présidait sans rire à des cérémonies qui n'éveillaient plus en lui que le dédain, le philosophe Cicéron, en affirmant qu'il n'était assurément pas permis de se moquer des dieux en public, concédait qu'on le pût faire en particulier. L'aristocratie romaine n'avait plus foi dans la religion officielle.

Et le peuple? Le peuple avait d'abord accepté et mis au compte de ses dieux toutes les belles histoires de la mythologie grecque et, de plus, il avait ajouté à son Panthéon quantité de dieux empruntés aux

peuples vaincus. Or ce n'était pas seulement le peuple qui avait ainsi fait, mais aussi les femmes des hautes classes. En vain, le Sénat s'était-il efforcé d'arrêter l'invasion : selon le mot du poète, l'Oronte, le fleuve syrien, se jeta tout entier dans le Tibre. Au contact des esclaves et des immigrants, attirés à Rome de l'Afrique ou de l'Orient, ou à celui de soldats et de marchands latins revenus de ces pays aux cultes mystérieux, aux élans religieux mystiques et ardents, il s'établit à Rome, à côté de la philosophie des intellectuels, une mentalité religieuse très différente de l'ancienne, un sentiment plus intime et plus profond de la piété; enfin il y naquit des désirs religieux, un mysticisme, que la vieille religion formaliste de la cité, ou celle de la famille, étaient également impuissantes à satisfaire. Les cultes orientaux s'y montraient évidemment plus aptes et, tout naturellement, ils trouvèrent faveur auprès des Romains qui s'abandonnaient à l'esprit nouveau. Peu à peu, par la seule force des choses et malgré la résistance de préjugés très tenaces, qui s'appliquaient à tout ce qui venait de chez les barbares, les formules et les rites consacrés de la religion nationale se vidèrent de sens, même pour ceux qui continuaient à en user.

Au temps d'Auguste, les antiques croyances de Rome ne subsistaient plus, à vrai dire, qu'à l'état de superstition; en sorte que le fondateur de l'Empire, très désireux de leur rendre vie parce qu'elles lui semblaient intimement liées à l'existence et à la prospérité de l'État, soucieux aussi de fortifier tout ce qui semblait proprement romain, se rendit bien compte qu'il n'aurait pas tout à fait atteint son but

quand il aurait construit ou reconstruit beaucoup de temples, instauré ou restauré beauconp de cérémonies. Il comprit que les Romains ne reviendraient à leur religion que si on l'adaptait à leur mentalité religieuse nouvelle et il s'y appliqua. Nous n'apercevons pas dans toutes ses parties cette curieuse tentative; les théologiens de l'Empereur s'efforcèrent surtout, semble-t-il, de favoriser, de développer dans le sens d'une piété plus intime, certaines croyances à peine indiquées dans la vieille religion, par exemple celles qui se rapportaient aux Génies, afin de mettre un peu de mysticisme et de vie sous les formules et les rites; ils cherchèrent aussi à raisonner, plus exactement à philosopher sur les dieux, à juxtaposer à leur histoire une métaphysique qui révélerait au croyant le secret du monde, de la vie humaine et de l'au-delà. Le VI[e] livre de l'*Enéide* nous donne une idée du résultat auquel put atteindre un homme bien intentionné pour rendre théologique et dogmatique le vieux corps des rites rajeunis. A vrai dire, le développement de la spéculation touchant les Génies, et l'essai théologique de Virgile, nous paraissent bien artificiels et surtout se présentent comme des additions à l'ancienne religion, plus que comme une étape de son évolution naturelle; il en faut voir tout justement la cause dans le manque de souplesse de cette religion, dans ce fait qu'elle ne s'attachait qu'à des rites et à des formules; cependant, d'un autre biais, la tentative d'Auguste, sous ses diverses formes, représente un intéressant effort d'adaptation de la religion officielle au sentiment religieux qui l'avait dépassée.

Elle ne pouvait pas réussir sur ce point et, en fait, elle ne réussit pas. Les cultes de l'État furent restau-

rés et leurs cérémonies retrouvèrent un éclat factice; ils gardèrent une grande valeur *civile* et *civique*, particulièrement lorsque se fut développé le culte patriotique de Rome et d'Auguste; ils se prêtèrent aux interprétations symboliques des bons citoyens, mais, autant que nous en pouvons juger, la foi qui les avait quittés ne leur revint pas et le sentiment religieux continua de chercher satisfaction ailleurs.

Pour des raisons qu'il n'est point dans notre sujet d'expliquer, la philosophie rationaliste fut finalement vaincue par le mysticisme; vers le IIIe siècle, le monde romain ressentit un violent accès de dévotion, du haut en bas de toutes les classes, et les dieux du passé retrouvèrent des fidèles qui suivirent avec piété leur culte, où semblaient revivre les croyances ancestrales. Mais ce n'était là qu'une apparence : dans les formes de jadis les hommes enfermaient maintenant des idées religieuses qu'elles n'avaient jamais contenues et qui leur venaient ou de leur propre conscience ou d'autres religions, particulièrement de celles de l'Orient.

On parle en ce temps-là de la sainteté des dieux, gardiens et modèles de toute morale, de la nécessité de les imiter pour arriver au salut, de la purification personnelle, de l'intercession d'un Sauveur, par lequel on parviendra à la béatitude éternelle; et certes pareilles préoccupations, si elles offrent un curieux parallélisme avec celles du christianisme, alors grandissant, eussent plongé Caton l'Ancien dans un profond étonnement. Au vrai, elles n'avaient rien de romain; elles tiraient, en dernière analyse, leur substance et leurs formules de la combinaison d'idées venues de directions et de milieux très différents, et

que dominait un immense désir d'échapper à l'étreinte de cette vie terrestre, dont l'expérience semblait alors montrer le vide et la misère. Le succès du christianisme sortait des mêmes besoins religieux et il contribuait d'ailleurs à les entretenir, par lui-même, par sa doctrine lentement affermie et aussi par son opposition à toutes les autres religions; il les entraînait, sans même qu'elles s'en rendissent compte, à offrir à leurs fidèles un équivalent aussi complet que possible de la nourriture spirituelle qu'il donnait aux siens.

Le syncrétisme, combinaison plus ou moins arbitraire de leurs mythes divers, ne leur permit pas d'y réussir entièrement; l'héritage du passé les alourdissait et les encombrait, et la religion personnelle que chacun pouvait se tailler parmi leurs complications rituelles et leurs croyances dogmatiques, présentait le grand inconvénient de n'être garantie par aucune autorité, de demander un effort de réflexion, de synthèse ou de choix, dont le commun des hommes n'était point capable. *Auctoritati credere*, écrit quelque part saint Augustin, *magnum compendium et nullus labor*, c'est-à-dire : *Croire à l'autorité, c'est gagner beaucoup de temps et s'éviter toute peine;* et toujours, en effet, les esprits indécis ou dispersés ont cherché la direction et le réconfort d'une autorité. Par sa simplicité et par sa discipline, que l'épiscopat maintenait, autant que par la fermeté de ses affirmations essentielles, le christianisme offrait au commun des hommes religieux une sécurité qu'il ne trouvait nulle part ailleurs, et ce fut lui qui vainquit. Il conquit l'Empereur en la personne de Constantin et, par l'Empereur, il réduisit à merci, successivement, tous les cultes rivaux.

Pourtant l'antique paganisme olympique tenta de se défendre encore après l'édit de Milan. Laissons de côté ce que sa résistance emprunta aux vieux souvenirs de la cité romaine, au patriotisme, et à la littérature, pour ne nous attacher qu'à son dernier effort religieux; ce fut encore un effort d'adaptation. Il nous est connu surtout par ce qu'on nomme la réaction de Julien l'Apostat ; mais ce curieux piétiste païen n'a point trouvé qu'en lui-même les éléments de son entreprise ; le mysticisme néo-platonicien de Porphyre et de Jamblique, le mithriacisme purificateur et ritualiste, les méditations de ses propres maîtres païens, son admiration pour les chantres grecs de l'olympisme, se combinaient dans son cœur avec les souvenirs de son éducation chrétienne et des considérations patriotiques. Ce qu'il rêva donc de donner à l'Empire, ce fut, sous le nom et le culte des anciens dieux, un christianisme païen, autrement dit une religion païenne dans ses formes et chrétienne dans son esprit. Et rien ne prouve mieux à quel point l'évidence s'imposait, même à lui, de mettre d'accord la religion qu'il prétendait restaurer, la vieille religion des Romains, avec un sentiment religieux qu'une longue et complexe évolution avait façonné. Julien tenta de fonder une morale sur sa religion, de la fortifier par le moyen d'une théologie plus ou moins profonde, de la défendre à l'aide d'un clergé organisé à la chrétienne. Il ne réussit pas : sa foi, sincère assurément, restait trop personnelle et manquait de clarté; elle était surtout trop savante pour rallier les hommes que l'habitude et la superstition attachait encore aux anciens dieux, et lui-même, enfin, vécut trop peu de temps pour espérer sérieusement agir sur eux.

Il est à croire, d'ailleurs, qu'il n'aurait jamais trouvé l'art de les émouvoir : la sève du paganisme gréco-romain était épuisée et il se mourait de consomption, sans remède possible. Comme celle d'Auguste, ou celle qui se développa dans l'entourage d'Alexandre Sévère, au IIIe siècle, la tentative de Julien n'a guère d'intérêt qu'en ce qu'elle nous permet de saisir sur le vif une interprétation de la vieille religion, rendue nécessaire par le développement du sentiment religieux, un effort pour hausser jusqu'au mysticisme véritable et à la théologie, que réclamait au moins l'élite de ses fidèles, un culte réduit, dans son essence, à des rites et à des formules magiques, pour faire d'un simple mécanisme liturgique le principe d'une vie religieuse intérieure et féconde. Plus semblable religion semblait spécifiquement impropre à l'évolution dogmatique et même, tout simplement, au dogmatisme, plus la réalité historique de sa transformation et de ses interpolations est instructive ; et c'est pourquoi j'y ai insisté.

III

Parmi les grandes religions, il en est d'autres que le paganisme romain qui, tout en manquant de souplesse, tout en répugnant à la majoration dogmatique comme à l'évolution, ont pourtant évolué ; et, dans la mesure de leurs moyens, nous offrent les phénomènes, que nous avons antérieurement étudiés, de formation et de développement de croyances nouvelles. Et même ces changements sont d'autant plus probants qu'ils sont plus médiocres et plus contradictoires à

l'esprit et à la lettre de la religion où ils se produisent. Ainsi le bouddhisme, mouvement tout pratique dans son principe et presque athée, puisqu'il ne donnait, dans sa philosophie du bonheur et dans sa recherche de l'anéantissement de la conscience individuelle, aucune place, ni aucun rôle, aux dieux qu'il daignait reconnaître, a fini par devenir, en fait, une religion véritable, au rituel compliqué, variable de pays à pays, autre au Thibet et autre à Ceylan, mais où le Bouddha tient la place d'un véritable dieu. Il s'est adapté aux besoins religieux des divers milieux où il s'est implanté et partout les préceptes d'une sagesse, qui n'était que surhumaine, sont devenus des dogmes révélés et divins, servis et gardés par un clergé nombreux et hiérarchisé. Et cela au point que, de nos jours, le rapprochement est devenu banal entre le clergé bouddhique et le clergé catholique, entre le Grand Lama de Lhassa et le pape de Rome.

Le judaïsme a traversé lui aussi, avant l'ère chrétienne, les étapes d'une longue évolution qui l'a conduit du polythéisme au judéo-hellénisme de Philon; il l'a continuée par le talmudisme et, aujourd'hui, il se trouve des penseurs, qui ne sont pas tous israélites de naissance, pour se persuader que c'est à lui, moyennant une adaptation que son adogmatisme et sa simplicité rendent, à leur jugement, facile, qu'est réservé l'honneur d'exprimer, dans un avenir prochain, les aspirations religieuses de l'Occident déchristianisé. Quel chemin n'a-t-il point parcouru, quelles transpositions n'a-t-il point subies pour sembler digne de devenir la religion de l'humanité, après avoir été modestement celle de quelques tribus errant sur les confins du désert de Syrie? Il s'est peu à peu

vidé de son formalisme, de ses rites, des minuties de sa Loi, de ses légendes et surtout de son nationalisme étroit, pour devenir l'expression la plus simple, et, en même temps, la plus haute, de la foi en un Dieu créateur, Père et Providence de tous les hommes; l'œuvre n'est point accomplie tout entière, mais elle s'achève sous nos yeux.

N'en sera-t-il point de même un jour de l'islam, que tant de points de contact rapprochent du judaïsme? Nul ne saurait le dire: mais ce qui peut être affirmé c'est que la religion du Prophète, acceptée ou comprise à peu près telle qu'il l'entendait lui-même par les peuplades quasi immobiles et tout à fait ignorantes de l'Asie et de l'Afrique, devra changer de sens et d'esprit pour s'adapter aux besoins nouveaux d'une Turquie ou d'une Perse transformées. Jusqu'ici la foi musulmane a surtout inspiré des juristes, qui ont tiré du Coran un corps de droit qu'il n'avait pas prévu, et de saints personnages, qui ont raffiné sur les pratiques de la piété; il faudra bientôt non plus seulement qu'elle tolère à côté d'elle une sorte de rationalisme philosophique, analogue à celui des savants arabes qui lisaient Aristote au Moyen Age et croyaient plus en lui qu'en Mahomet, il faudra si elle prétend vivre, je veux dire si elle prétend demeurer comme le cadre de la vie morale et métaphysique des musulmans européanisés, qu'elle accepte dans sa dogmatique, encore élémentaire, des idées modernes et larges; ils faudra encore, qu'en même temps, elle estompe, jusqu'à les effacer, les préceptes étroits que le Prophète avait mis au premier plan de sa doctrine parce qu'ils reflétaient exactement sa mentalité religieuse et sa culture intellectuelle. Les musulmans instruits

sont persuadés de la nécessité de cette adaptation et l'on peut dire que l'islam connaît aujourd'hui, lui aussi, son modernisme. Il sera, d'ailleurs, peut-être encore plus difficile à édifier que le modernisme catholique, car le terrain sur lequel il cherche à s'établir est beaucoup plus étroit que le domaine romain; et les constructions qu'il entreprend d'aménager sont à la fois moins compliquées et moins lézardées que celles de la théologie médiévale.

Ainsi, là même où la résistance au mouvement des dogmes semble le plus facile à organiser, ce mouvement, tout en revêtant des caractères différents, tout en atteignant, dans les masses croyantes, des profondeurs également différentes, se produit toujours et triomphe de l'inertie des formules, de la constance des rites. Combien plus frappante doit sembler cette évolution, étudiée dans l'un des dogmes de la plus dogmatique des religions révélées, la chrétienne.

IV

Considérons donc un instant le dogme que toute la théologie orthodoxe, dans la plupart des Églises, à commencer par la catholique, donne comme l'essentiel, le plus proprement chrétien de tous les dogmes, celui qui proclame la divinité de Jésus-Christ, seconde personne de la Trinité indivisible, véritablement Dieu en même temps que véritablement homme. Les premiers chrétiens n'en avaient aucune espèce d'idée, et nous savons qu'il s'est formé lentement, parmi les disputes et les contradictions; l'autorité n'a jamais réussi à le placer tout à fait hors des contesta-

tions; il a subi le contre-coup de tous les grands mouvements intellectuels qui ont agité la chrétienté, et, de nos jours, nous assistons à sa ruine dans l'esprit de beaucoup d'hommes qui persistent à se dire chrétiens. D'autres, moins hardis, mais tourmentés des mêmes inquiétudes à son égard, cherchent à l'interpréter, à en trouver une explication que la critique et la philosophie actuelles puissent accepter, et, à vrai dire, ce faisant, ils ne le renversent pas moins que ceux qui le rejettent délibérément. L'histoire de ce dogme, et des diverses propositions qui lui servent de corollaires, est longue et compliquée, mais il nous suffira d'en rappeler les principales étapes.

Les disciples immédiats de Jésus, ne l'oublions pas, étaient des Juifs et l'idée absolument intolérante de l'unicité de Dieu dominait leur esprit; donc l'idée que leur Maître pût être *un* dieu ne leur aurait représenté qu'un affreux blasphème, qui dressait scandaleusement la plus parfaite des créatures humaines, mais enfin une créature, en face du Créateur éternel; quant à l'idée qu'il pût être *Dieu*, c'est-à-dire une incarnation de l'Éternel, ils l'auraient assurément considérée, si elle s'était présentée à eux, comme une absurdité inconcevable. Aussi bien, persuadés que Jésus était né de Joseph, suivant les règles ordinaires de la génération humaine, croyaient-ils seulement, conformément aux habitudes d'esprit de leur race, que Jahveh avait versé sur lui ses dons les plus précieux et l'avait, pour l'avenir, armé de sa puissance; en d'autres termes, qu'il fallait voir en lui le Messie qu'Israël attendait et que, disait-on, ses prophètes avaient annoncé. La résurrection leur parut

la confirmation éclatante de sa messianité. Telle est l'impression qui ressort très clairement du livre des *Actes;* telle est également celle que donnent encore les Synoptiques, une fois qu'on y a mis à part les additions rédactionnelles évidemment étrangères au milieu apostolique. Elle nous représente une interprétation probablement suggérée par le Christ lui-même, de sa vie et de sa mission; interprétation tendancieuse, sans doute, mais qui se tient pourtant très près de la réalité historique. Elle n'a point duré et l'on peut dire qu'*a priori* il était invraisemblable qu'elle durât.

Les premiers fidèles se sentaient liés à Jésus, avant et après sa mort, par la confiance et par la reconnaissance : confiance en sa parole et en sa mission; reconnaissance pour la peine qu'il avait prise de leur apporter le salut et la faveur qu'il leur avait faite en les appelant à lui. Or un sentiment de ce genre, comme tous ceux qui intéressent nos affections les plus profondes, ne peut guère subsister qu'à la condition de grandir, de devenir toujours plus intense; en même temps, il est dans sa nature de s'extérioriser, de s'exprimer en images, de se préciser en idées, de plus en plus nettes et larges. Fatalement donc, le sentiment chrétien touchant Jésus devait s'amplifier de génération en génération et le sens, comme la nature, des images et des idées qui marqueraient les stades de son développement se trouvaient déterminés par son point de départ même, par, si l'on veut, cette qualité de Messie, d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, que probablement le Maître galiléen s'attribuait lui-même, qu'en tout cas les Apôtres lui reconnaissaient. On ne pouvait le

grandir qu'en le rapprochant davantage de Celui qui l'avait envoyé, et la limite de cette inévitable ascension, limite vers laquelle devait tendre nécessairement la foi, c'était son identification à Dieu.

Diverses autres causes poussèrent, d'ailleurs, les chrétiens dans la même voie.

D'abord, s'ils étaient persuadés que Dieu était Un, et s'ils étaient portés à l'imaginer comme une personne, il leur répugnait, qu'ils subissent l'influence des doctrines rabbiniques ou celle de la philosophie grecque, de le faire agir directement, car ils craignaient de tomber dans l'anthropomorphisme. En ce temps-là, les Juifs de Palestine rapportaient d'ordinaire l'action divine à la Sagesse de Dieu ou à son Esprit; Philon disait à son Logos, à sa Parole, comme les stoïciens; Plutarque emploiera la même expression, bien qu'il n'éprouvât aucune sympathie pour le Portique; n'était-il donc pas naturel ou, à tout le moins, possible, d'assimiler le Messie, envoyé sur terre pour accomplir l'œuvre de Dieu, à l'ouvrier divin, quel que fût son nom, à l'organisateur même du Cosmos, sorte de *factotum* de Dieu?

En second lieu, la foi en la résurrection porta de grosses conséquences, dont la première fut de voiler en quelque sorte la vie humaine et réelle du Christ, de la subordonner toute à cet événement surnaturel, au point que des chrétiens, comme Paul, semblent ne plus accorder aucune attention au Galiléen que les Douze avaient connu et aimé; et que tous les Apôtres au lieu de continuer, à l'exemple de leur Maître, à prêcher le Royaume imminent, se mirent à prêcher le Christ lui-même et son prochain retour. Toute leur pensée, et celle de leurs disciples, eut pour objet

principal et presque unique : Jésus ressuscité; ce fut encore cet objet qu'ils transmirent à la spéculation hellénique, quand elle conquit le terrain de la foi. Une méditation de plus en plus métaphysique sur le Christ, sa personne, sa nature, sa vie, son rôle, devint, alors, non seulement la caractéristique, mais comme la raison d'être de la pensée chrétienne.

Une autre conséquence de la foi en la résurrection tendit, elle aussi, à hausser Jésus jusqu'à Dieu : ressuscité dans sa chair, il n'avait point de nouveau connu la mort ; son corps glorifié, après s'être montré aux disciples, pour les rassurer et les mettre sur le chemin des interprétations véritables de la Passion, avait quitté la terre; on l'avait vu s'élever vers le Ciel, séjour de Dieu, que la physique céleste d'alors plaçait au-dessus des sphères planétaires et du firmament étoilé, et il y siégeait à la droite du Père. Ne venait-il pas à l'esprit de l'homme pieux que cette place était la sienne depuis toujours, qu'il l'avait seulement quittée un instant pour venir assurer le salut des hommes, comme il la quitterait encore un jour pour présider au jugement dernier? Et cette idée, qui ne sort pas de la même origine que l'identification du Christ au Logos et se conçoit sans elle, est évidemment propre à s'accorder avec elle, lorsqu'elle la rencontrera, et à la fortifier encore, à juxtaposer au Christ historique une véritable entité céleste, préexistant à son incarnation, ayant déjà joué le rôle principal dans la création du monde, et retournée, son œuvre faite, *se réunir*, sous une forme matérialisée — pour rester intelligible (*siégeant à la droite du Père*), — mais dont il ne faut pas trop presser l'expression, au Principe éternel de l'Être, à Dieu.

Pourtant, que Jésus fût un dieu ou Dieu, je répète que les premiers chrétiens d'origine juive ne pouvaient pas le croire, et, en fait, ils ne l'ont pas cru ; ils se sont contentés de rapporter au Maître tous les dons que les espoirs d'Israël attachaient au Messie. En revanche, dès qu'ellé fut transportée sur le terrain grec, la christologie y rencontra des conditions de développement très favorables, qui portèrent à leur maximum d'action les causes diverses qui tendaient à exalter la personne du Christ. Les Grecs étaient accoutumés à la multiplicité des dieux ; leurs philosophes eux-mêmes, quand ils aspiraient au monothéisme, gardaient une façon de le concevoir qni n'avait pas grand'chose de commun avec la rigueur juive. A côté de l'Être divin et au-dessous de lui, il restait une place, dans leur pensée, pour bien des personnalités divines. Plutarque, en qui se résument beaucoup d'idées de son ambiance, emploie volontiers, pour désigner ces divinités-là, le mot de démons (δαίμονες), qu'il faut d'ailleurs se garder de prendre dans le sens aujourd'hui courant de *diables*. Ces démons avaient deux faces, ou, du moins, on pouvait les considérer sous deux aspects. Sous le premier, chacun d'eux représentait une personne divine, un dieu personnel, pourvu d'un nom, d'attributs particuliers, de fonctions spéciales et, en quelque sorte, malgré l'épuration de la mythologie, d'une biographie. Sous le second, il apparaissait comme une émanation du Tout divin, une hypostase du Dieu unique (1), forme contingente ou particulière d'une manifestation divine.

(1) Par hypostase il faut entendre ici une expression de la puissance de Dieu, une manifestation réelle qui, dans le langage philosophique, s'oppose à la *vaine apparence* ou φάντασμα.

Rien n'empêchait alors de voir en Jésus une hypostase de ce genre, tout en ne cessant point de croire à la réalité de son humanité, et d'accorder en lui la nature de l'homme et la nature de Dieu. L'état de la philosophie et de la science se prêtait à une telle opération, qui se présentait comme l'aboutissement logique et nécessaire de l'amour grandissant des chrétiens pour le Sauveur.

Il ne s'agissait que de la justifier une fois que la conscience chrétienne l'aurait acceptée, et c'était beaucoup plus facile que nous ne saurions aujourd'hui le croire ; une exégèse de type depuis longtemps établi y pouvait suffire, car la critique du temps se contentait de peu. Chercher dans l'immense corps des Écritures des textes dont la lettre semblât dire quelque chose de la croyance en cause ; les grouper, sans jamais se poser la question fondamentale de leur authenticité plus que celle de leur sens véritable ; les expliquer, sans tenir compte de leur contexte et en conformité de la thèse d'avance établie, grâce à des raisonnements formellement logiques ou allégoriques ; c'était là tout le travail. L'établissement d'une *preuve* scripturaire de ce genre devait rencontrer des contradictions et elle en rencontra, qui peuvent aujourd'hui nous paraître décisives, mais qui, en ce temps-là, n'arrêtaient personne, parce que le dogme de la divinité du Christ ne sortait réellement pas des textes sur lesquels les docteurs s'efforçaient de le fonder ; il était antérieur à l'interprétation qu'en proposaient les théologiens en sa faveur : il était né de la foi vivante.

Enfin, ce qui acheva de préciser le dogme de la divinité du Christ, ce furent les controverses dont le

postulat qu'il exprimait fournit l'objet ; aussi bien, peut-on dire que les grandes étapes de la formation de ce dogme correspondent aux grandes querelles qu'il a provoquées, et elles ont été incessantes aux quatre premiers siècles : controverses *externes* contre les Juifs et les païens, qui raillaient les chrétiens de considérer comme divin un homme mis en croix pour ses crimes; controverses *internes* surtout, entre chrétiens, qui ne s'expliquaient pas de la même manière le mystère dont chacun admettait la réalité, et qui se heurtaient aux exigences contradictoires que la foi du commun des frères leur imposait avec une égale rigueur.

Par exemple, maintenir l'humanité de Jésus et l'originalité de sa personne ; ne pas se tirer d'embarras, comme faisaient les docètes, en prétendant que sa figure d'homme n'avait été qu'une apparence; ou comme les patripassiens, en soutenant qu'en son corps c'était le Père lui-même qui s'était incarné et avait souffert; affirmer sa mission rédemptrice, la réalité et le caractère libérateur de sa mort et, en même temps, le considérer comme préexistant au monde, coéternel à Dieu et, vis-à-vis de Dieu, dans un rapport de ressemblance qui tende à la complète assimilation, tout en maintenant en quelque manière la subordination du Fils au Père ; proclamer l'unité et l'unicité de Dieu, tout en marquant le caractère personnel du rôle du Christ; ce n'était point là besogne facile, et l'on comprend qu'elle ait occupé les théologiens durant plus de trois siècles. Mais la foi proprement dite ne s'arrêtait point aux difficultés et, probablement, dès le premier quart du IIe siècle, elle s'attachait avec fermeté à cette proposition :

le Seigneur Jésus-Christ est le Fils de Dieu; il est Dieu; le mot Messie, très clair pour des Juifs, ne disait plus rien aux convertis du paganisme, qui, maintenant, emplissaient l'Église, et ils ne prenaient aucun souci de l'embarras des théologiens.

Ceux-ci se partagèrent en plusieurs écoles ou, si l'on veut, adoptèrent diverses méthodes d'explications. Qu'il nous suffise de dire ici que celle qui, peu à peu, s'imposa à l'orthodoxie, fut l'œuvre de philosophes venus des écoles païennes à l'Église : elle posait en principe que le Christ était le Logos, l'ouvrier de Dieu, sa volonté active et sa raison, engendré avant la lumière, créateur conjointement au Père, Dieu en Dieu. Toute la logomachie métaphysique venait à l'aide pour expliquer l'inexplicable ou, du moins, se donner l'illusion de l'expliquer, en répétant obstinément la même proposition sous des formes différentes, à savoir que le Logos, hypostase de Dieu, s'était incarné réellement en l'homme Jésus.

Cette proposition rendit nécessaire le dogme de la Trinité, dont la formation est intimement liée à l'évolution de la christologie et qui, seul, pouvait permettre d'accepter que Dieu, sans cesser d'être Un, se fût pourtant manifesté comme Père et comme Fils. En 325, au concile de Nicée, les évêques, réunis pour répondre à Arius, qui soutenait que le Fils n'était pas aussi absolument Dieu que le Père, puisqu'un temps avait été où il n'existait pas encore, et qu'il n'était pas de la substance du Père, donnèrent la formule qui enfermait et consacrait les postulats contradictoires de la foi. Ils croyaient sans doute les comprendre et ne sentaient point la contradiction qui les opposait les uns

aux autres, parce qu'en fait leur vie religieuse puisait son aliment en eux tous, successivement.

Cette formule de Nicée, qui portait la condamnation de l'arianisme, en proclamant la consubstantialité du Père et du Fils, marquait, peut-on dire, l'achèvement du dogme de la divinité du Christ ; aucun obstacle n'avait arrêté sa formation, parce que la foi exigeait qu'il fût. Toutefois la formule, posée comme un symbole, n'empêcha pas la spéculation de continuer à s'exercer sur le dogme et même d'engendrer des propositions que le sens commun des fidèles rejeta ; telle fut, par exemple, celle qui voulait que Jésus, durant son passage sur la terre, n'eût possédé qu'une nature, la divine. Peu importe ; la formule de Nicée, plusieurs fois reprise, complétée, notamment vers le début du Moyen Age (fin du ve siècle, au plus tôt, et vraisemblablement plus tard), dans le Credo, connu sous le nom de Symbole d'Athanase, s'imposa désormais comme la règle de foi orthodoxe touchant le Christ, et les théologiens n'eurent d'autre ressource, pour la mettre d'accord avec le mouvant sentiment religieux, que de la commenter.

Durant tout le Moyen Age elle régna sur la conscience chrétienne. Il arriva bien que tel ou tel docteur fut entraîné par la logique de son système, au temps où dominait le syllogisme aristotélicien, à la contredire en quelque partie ; sa hardiesse toute personnelle n'eut aucun écho hors de l'École et d'ailleurs, à une époque où le contradictoire était roi, elle ne s'avisa jamais de nier ouvertement la vérité du symbole consacré. La parfaite divinité du Christ fut donc acceptée sans conteste de tout le peuple des docteurs et des fidèles, jusqu'au xvie siècle.

Si puissant était son empire sur les esprits que ceux des humanistes qui restèrent chrétiens, que les grands Réformés eux-mêmes, qui préparaient sa ruine, crurent très sincèrement en elle et même la défendirent, par tous les moyens en leur pouvoir, contre quelques intellectuels qui osaient exprimer des doutes sur sa réalité. N'oublions pas que Servet a péri pour avoir professé des doctrines antitrinitaires et que c'est Calvin qui a provoqué sa condamnation. Et pourtant, dès lors, le vieux dogme se lézarde; immobilisé dans les formes que lui a données la mentalité métaphysique du IVe siècle, que le Moyen Age n'a point osé modifier et que le concile de Trente va consacrer, il se trouve bientôt placé en face d'une consciense religieuse renouvelée et dans laquelle il ne saurait plus éveiller aucun sentiment sincère et profond. Je m'explique.

Le Moyen Age n'avait vraiment point modifié le dogme de la divinité du Christ, d'abord parce que l'ignorance profonde des masses populaires les rendait tout à fait incapables d'y réfléchir et même d'appuyer sur lui leur vie religieuse; il leur fallait quelque chose de plus simple et qui parlât plus directement à leur esprit et à leur cœur : la foi de plus en plus vive en la puissance d'intercession des saints, le culte de la Vierge, grandissant de génération en génération, tels sont réellement les fondements du christianisme populaire, entre le Ve et le XVIe siècle. Les affirmations fondamentales de l'orthodoxie, touchant les rapports du Fils au Père et la constitution de la Trinité indivisible, ne lui parlaient pas plus clairement qu'ils ne font encore aujourd'hui à un enfant qui les répète; il n'éprouvait point le besoin de les

changer parce qu'il ne les pensait pas et, dans la pratique, n'y pensait pas.

Les docteurs, eux, auraient pu y penser; mais, dans la généralité des cas, leurs préoccupations allaient ailleurs. Ils acceptaient de confiance les définitions des conciles et des grands saints du IVe siècle; toute leur ambition consistait à les rendre intelligibles pour eux-mêmes, à se les expliquer. C'est ainsi que tous les plus notables maîtres de la scolastique s'acharnèrent à une définition de la Trinité qui les entraîna parfois, malgré eux, hors de l'orthodoxie. Lorsque, par exemple, les nominalistes, ceux qui niaient que les *universaux*, si l'on veut les idées générales (*universalia*), fussent autre chose que des mots et correspondissent à des réalités, faisaient application de leur principe à la Trinité, ils en venaient, par une pente naturelle, à penser que les trois personnes seules possédaient l'être réel et que la conception générale de *divinité*, qui les enfermait toutes trois, n'avait pas plus d'existence véritable que celle d'*humanité*, qui s'applique à tous les hommes. Inversement les *réalistes*, qui soutenaient que dans les universaux se trouvait la seule réalité véritable, inclinaient à ne voir dans les personnes de la Trinité que des modes de l'Unité substantielle de Dieu, autrement dit, à les réduire à la qualité de simples abstractions.

Je pourrais multiplier les exemples qui prouveraient, comme ceux que je viens de rappeler, que la réflexion et le raisonnement, quel que soit leur principe, ne portent point profit au dogme trinitaire; mais aucun des grands docteurs du Moyen Age ne se laissait entraîner à nier sciemment la divinité du Christ,

toujours acceptée comme une vérité indiscutable.

La Renaissance prépara le changement de point de vue; elle ramena les hommes vers l'étude de l'antiquité et de la nature; de nouveau ils s'éprirent de clarté, de logique réelle et non pas seulement formelle et les contradictions leur devinrent sensibles. D'autre part, les découvertes, qui modifièrent leurs idées et leurs habitudes sur tant de points de la connaissance et de la vie pratique, les persuadèrent, sans même qu'ils s'en doutassent, que toute science n'était point dans le passé et que les affirmations les moins contredites jusqu'alors pouvaient pourtant n'être pas assurées; l'idée féconde et tyrannique de la souveraineté de l'expérience se glissa peu à peu dans leur esprit. Les Réformés, dominés par la puissance de l'habitude, ne songèrent point, malgré leur hardiesse, à examiner le dogme sans lequel il leur semblait qu'il n'était plus de christianisme, et ils ne s'attaquèrent qu'à ce qu'ils considéraient comme des superfétations romaines : au culte des saints, à la marialogie, aux indulgenees, etc. Cependant, comme ils allaient répétant qu'il doit s'établir entre le fidèle et Dieu une communion directe et sans intermédiaire, il n'était pas possible qu'à la longue pareil principe ne fît tort à la divinité du Christ, fondée tout d'abord, nous le savons, justement sur la qualité d'intermédiaire nécessaire que la foi attribuait à Jésus. En outre, par le seul fait qu'ils jetaient à terre les croyances et les pratiques où la vie religieuse du Moyen Age avait trouvé son aliment principal, ils replaçaient, de gré ou de force, la conscience chrétienne en face des dogmes fondamentaux; ils l'obligeaient à éprouver si elle pouvait réel-

lement en vivre encore. Aussi bien des hommes, comme Calvin ou Zwingle, lorsqu'ils examinent les textes évangéliques ou lorsqu'ils méditent sur le rapport du Christ historique, de Jésus, avec Dieu, en viennent à nier qu'il soit, en lui-même, adorable. Très sincèrement ils ne croient pas avoir rompu avec le dogme ancien; en réalité ils s'illusionnent : ils ne le vivent plus : ils le subissent, comme le subira Descartes, par un manquement à ses principes qui n'est pas sans étonner, comme le subira aussi Leibniz, qui se donnera tant de mal pour penser librement dans les cadres de la tradition dogmatique.

Dès le temps de la Réforme, cependant, deux hommes, Lælius et Faustus Socinus, l'oncle et le neveu, des Siennois réfugiés en Suisse et dont le second passa en Pologne où vivait une secte d'unitaires (1), osèrent se montrer plus logiques. Ils examinèrent du point de vue historique et rationnel le dogme de la divinité du Christ, en même temps que celui de la Trinité; ils en firent ressortir les contradictions et la fragilité et ils conclurent hardiment que Jésus n'avait été qu'un homme. Evidemment ils accompagnaient leur critique de quantité de considérations inacceptables et ils n'obtinrent, sur le moment, qu'un succès très limité; mais, outre qu'ils inspirèrent plus ou moins directement de curieux mouvements unitaires, notamment en Angleterre, ils posèrent nettement le problème devant lequel la conscience chrétienne ne pourra plus, après eux, indéfiniment reculer; en même temps, ils indiquaient la bonne méthode pour le tirer au clair.

(1) C'est-à-dire qui n'admettaient pas la Trinité, s'en tenant strictement à l'unité de Dieu.

Les querelles entre catholiques et protestants sur des questions accessoires, le semblant de vigueur rendu à la foi romaine traditionnelle, par le concile de Trente et par la forte discipline qu'institua la Contre-Réforme, l'influence des Jésuites et la déformation du cartésianisme, contribuèrent, à des degrés divers, à retarder la transformation du dogme et la ruine de sa formule nicéenne. Les dissertations, voire les divagations du XVIIIe siècle, sur le déisme et la religion naturelle, les préparèrent l'une et l'autre; le progrès de l'esprit scientifique général, celui de l'exégèse et de l'histoire, forcèrent lés chrétiens éclairés du XIXe siècle à s'arrêter en face de l'affirmation traditionnelle et à en scruter le sens. Aujourd'hui, le résultat de leurs réflexions, éclairées par plus d'un siècle de recherches et de discussions, est facile à constater.

Les fidèles des diverses orthodoxies continuent d'accepter le dogme en cause, mais ils ne l'aiment plus, ils n'en vivent plus; ils se plient sans réfléchir aux instructions de leur Église. Pour peu qu'ils aient reçu de la nature de sens de la contradiction, ou pour peu que leur vienne d'informations du dehors, ils voient l'impossibilité d'accorder les exigences de la raison et la vérité de l'histoire avec l'affirmation orthodoxe, et ils la rejettent brutalement, ou la relèguent dans un coin de leur vie religieuse où elle ne les gêne plus. Les ignorants ignorent toujours, c'est leur rôle; mais ils continuent d'instinct, comme au Moyen Age, tout en redisant la formule, à chercher hors d'elle la satisfaction de leurs besoins religieux. Les mystiques, c'est leur destinée et leur récompense, échappent au raisonnement et au fait; ils vivent

aujourd'hui, comme jadis, à l'aise dans le contradictoire et l'inintelligible et y puisent de grandes satisfactions; mais leur nombre reste nécessairement limité et leur action illusoire. Le commun des croyants les admire, les suit, les écoute et les vante, mais comme ils ne les comprend pas et que leurs *expériences* intérieures, comme on dit aujourd'hui, demeurent proprement incommunicables, il est plus ému que modifié par eux; l'émotion passe et le vide de la formule orthodoxe n'en paraît que plus béant et plus insondable.

Rien n'est plus instructif que l'attitude de l'élite intellectuelle des diverses confessions; c'est elle qu'il faut toujours regarder, si l'on veut savoir ce que représente encore un dogme à un moment donné dans la conscience religieuse des hommes. Aujourd'hui cette élite sait combien l'histoire, scientifiquement entendue, favorise peu le dogme de la divinité du Christ, puisqu'elle montre en lui une vision de foi, peu à peu formée et précisée, et non pas une révélation, parfaite du premier coup, et transmise par le Maître à ses disciples. Elle sait aussi que, suivant le mot de Diderot, la science a élargi Dieu; il lui paraît de plus en plus difficile de maintenir l'Être divin dans les limites où l'antiquité et le Moyen Age le concevaient sans peine, en fonction de leur cosmologie simpliste; s'il faut admettre que Dieu emplit cet univers (1), dont la seule idée épouvante notre imagination, depuis que Copernic en a reculé les bornes jusqu'à l'infini, la notion de l'incarnation semble difficile à comprendre et l'immanence de Dieu dans

(1) Calvin, *Inst.* 1, 13, 14 : *ubique diffusus, omnia sustinet, vegetat et vivificat in cælo et in terra.*

l'univers complique assurément l'affirmation suivant laquelle un corps d'homme a pu le contenir tout entier.

Alors, de nos intellectuels chrétiens, les uns, rejetant toute espèce de dogme, versent dans le rationalisme pur et simple ou dans l'agnosticisme, proche parent du scepticisme; les autres, refaisant d'un seul coup, à rebours, le chemin parcouru par la foi, entre les temps apostoliques et le concile de Nicée, trouvent la paix de leur conscience dans une christologie très simple et semblable, croient-ils, à celle de Jésus lui-même; c'est la position où s'arrêtent les protestants libéraux; d'autres enfin, ceux qui se comptent encore au nombre des catholiques, s'inquiètent, cherchent à trouver un sens que leur esprit puisse accepter dans la vieille affirmation dogmatique, parlent de l'interpréter, de la formuler autrement qu'elle ne l'est. Ils se heurtent à la résistance obstinée des autorités romaines, qui, conscientes de garder le dépôt de toute la vérité révélée, assurées que les formules qui l'expriment sont revêtues d'une autorité imprescriptible, persistent à croire et à proclamer qu'aucune modification ne s'impose et ne saurait s'imposer, qu'il n'est point de pire mensonge et de plus grande impiété que la prétendue évolution des dogmes.

Pareille attitude n'a pas lieu de nous surprendre; toute question d'intérêt pratique et de politique mise à part, les autorités ecclésiastiques, qui représentent la tradition, sont toujours et partout conservatrices; c'est contre elles, et malgré elles, que se sont toujours faites les réformes dans les religions. De même les modernistes catholiques, quand ils réclament une

revision sévère de la dogmatique et l'élimination de tout ce que la foi a fini par s'assimiler d'étranger au cours des âges, se placent naturellement dans la position qui est celle de tous les réformateurs; car, suivant la très judicieuse remarque de Harnack, « toute réforme vraiment importante dans l'histoire des religions est toujours, en premier lieu, une simplification critique. » (1) Ils s'abusent seulement en ce qu'ils croient, ou s'efforcent de croire, que les formules seules sont périmées; qu'en tout cas, la divinité du Christ, pour nous en tenir à notre exemple, reste une vérité éternelle, une réalité plus vraie que celle de l'histoire, ou du moins une réalité que l'histoire ne peut ni déterminer ni apprécier, et qu'il suffirait d'exprimer autrement que ne l'ont fait les théologiens de jadis pour lui rendre le pouvoir d'alimenter encore et toujours la vie religieuse des chrétiens. Au vrai, les formules de l'orthodoxie peuvent ne plus offrir à un homme instruit de nos jours aucun sens pensable; mais, en soi, et en quelque sorte verbalement, elles sont claires et disent bien ce qu'elles veulent dire; et c'est ce qu'elles disent que la conscience moderne n'accepte réellement plus. Le dogme est né; il s'est peu à peu développé; il a atteint sa perfection, je veux dire son maximum de compréhension; il s'est fixé en une formule d'autorité, celle de Nicée et celle du Pseudo-Athanase; sa formule elle même a été commentée; elle est devenue le thème d'une spéculation métaphysique qui a peu à peu épuisé son contenu; aujourd'hui elle est vide et il serait peut-être plus facile de la remplir au moyen de conceptions nou-

(1) *Essence du christianisme*, 2e édit., p. 321.

velles que de retrouver en elle, pour l'enfermer sous d'autres mots, le principe de vie qu'elle a laissé échapper.

J'ai voulu, en insistant sur plusieurs exemples concrets, achever de préciser par le fait les quelques remarques que j'ai présentées plus haut sur la naissance et la vie du dogme. « N'est-il pas vrai, écrit M. Loisy [1], que tout est mouvement dans une religion vivante : croyance, discipline, morale et culte? La tradition tend à la stabilité mais la vie pousse au progrès. » J'ajoute : et le progrès pousse à la mort. La religion romaine est morte ; aux yeux de l'historien non confessionel, la christologie du IVe siècle et du Moyen Age est morte; il nous reste à déterminer, avec un peu plus de détail, pourquoi et comment meurent les dogmes.

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 47.

CHAPITRE XIII

La mort du dogme.

I. — L'établissement de la formule d'autorité est l'arrêt de mort du dogme. — Un moment vient où changer la formule ne sauverait pas le dogme.

II. — Constitution du milieu antidogmatique. — Provoquée par une transformation du sentiment religieux, elle-même complexe. — Elle dépend du progrès général de la civilisation. — Des réflexions directes sur le dogme. — Des réflexions philosophiques générales. — De la science. — De l'exégèse. — De l'histoire des dogmes. — De l'histoire des religions. — Ces forces critiques sont plus actives aujourd'hui que dans le passé. — Pourquoi ?

III. — Attitude des théologiens orthodoxes devant la ruine du dogme. — Exemple : les crises du romanisme depuis la Renaissance.

IV. — La force de résistance des ignorants. — Est-ce vraiment le dogme qui vit en eux ?

V. — Tout dogme doit mourir, comme toute religion meurt. — Le dogme est nécessaire pour constituer une religion positive. — La recomposition des dogmes disloqués. — Ce qui ne renaît pas d'un dogme.

I

Ainsi un dogme n'acquiert véritablement sa qualité dogmatique que lorsqu'il est formulé, et il se trouve condamné à l'immobilité orthodoxe à partir du jour où s'établit sa formule d'autorité; autrement dit, à partir du jour où les autorités reconnues compétentes

par les fidèles lui imposent une formule qu'il n'a plus le droit de dépasser, parce qu'elle est censée enfermer, sous sa forme humainement parfaite, toute la vérité accessible à l'homme. Mais si les croyances dogmatiques puisent réellement leur aliment dans le sentiment religieux, si elles ne peuvent vivre quand il s'éloigne d'elles, il est évident que la fixation de la formule d'autorité équivaut, pour un dogme quelconque, à une condamnation à mort, qui s'exécute tôt ou tard.

Je dis tôt ou tard, parce que la formule d'autorité, pour si sacro-sainte que la tradition ecclésiastique la considère, n'est point, nous l'avons constaté, aussi rigide qu'on serait porté à le croire, attendu que les commentaires et les explications des théologiens, sous prétexte de l'éclaircir, lui donnent parfois un peu plus d'extension que ne l'avaient prévu ses auteurs. Je le dis aussi parce qu'il peut s'écouler une période fort longue entre le temps où décidément les fidèles ne comprennent plus une formule et celui où ils s'aperçoivent qu'ils ne la comprennent plus et n'en vivent plus; l'entraînement de l'habitude et la force propre des mots appris et répétés par cœur, sans hésitation et sans réflexion, conduisent souvent les hommes plus longtemps qu'ils ne croient. Il n'en faut pas douter, mais il n'en demeure pas moins vrai que la force acquise est en soi une force morte et que fatalement un moment vient où son action s'arrête; où les commentaires deviennent impuissants à dissimuler l'opposition qui s'est formée entre les affirmations de la formule et les exigences de l'esprit d'un certain milieu.

Quand les choses en sont là, le dogme n'a plus

qu'à disparaître. Qu'on s'arrange comme on voudra, on ne transformera pas le dogme de la divinité de Jésus-Christ assez pour l'adapter aux conclusions de la critique des textes et de l'histoire des dogmes, aussi bien qu'à celles de la philosophie moderne, sans le ruiner jusque dans ses fondements. En dernière analyse, Jésus était ou n'était pas le fils de Dieu et Dieu lui-même, *verus deus* et *verus homo*; quelle que soit la formule qu'on adopte, cette proposition, considérée dans son fonds, ne peut connaître de moyen terme. A les bien regarder, il en va de même de tous les dogmes, dans toutes les orthodoxies: ils prétendent exprimer la vérité telle qu'elle est; lorsqu'on ne l'accepte décidément plus, il faut la rejeter; essayer de changer encore sa formule ne sert qu'à entretenir une illusion dont la vanité finit toujours par se manifester.

En définitive, un dogme meurt lorsque s'est constitué un milieu intellectuel qui ne peut plus accepter les affirmations qu'impose la formule d'autorité; ce milieu est naturellement une résultante complexe, dont les composantes sont d'autant plus nombreuses et plus difficiles à isoler toutes que la culture générale du pays et du temps où elles se forment est plus étendue et plus compliquée. Toutefois, les principales d'entre elles semblent d'ordinaire aisées à discerner et elles suffisent à rendre intelligible l'abandon d'un dogme donné.

II

« L'éveil du sentiment, écrivait naguère Auguste Sabatier, précède toujours dans la vie celui de la

pensée. Or, la religion existe à l'état d'émotion, de sentiment, d'instinct vital avant de se traduire en notions intellectuelles ou en rites (1) ». C'est parfaitement exact : la vraie religion se sent et se vit ; sans se montrer incompatible avec la pensée, elle ne dépend pas d'elle et ne saurait se soutenir par elle bien longtemps; à vrai dire même, elle trouve d'ordinaire, dans les réflexions à proprement parler intellectuelles de l'homme, plus d'opposition que de secours; en tout cas, la déchéance des dogmes, leur mort virtuelle, commence du moment où le sentiment religieux se détourne d'eux, où ils se vident de vraie religion.

Mais le sentiment religieux d'un temps et d'un pays représente lui-même une résultante très complexe. Je ne veux pas dire seulement que, dans la généralité des cas, il n'est point le même quand on le considère aux différents degrés de l'échelle sociale et intellectuelle, que les esclaves des Scipions ne pensaient pas sur les dieux comme leurs maîtres; j'entends qu'il est formé, en haut comme en bas, par la rencontre d'impressions fort diverses, quant à leur origine et quant à leur nature. Aux dispositions naturelles de la race et aux influences du milieu physique, qui forment toujours la base de toute construction intellectuelle, viennent se superposer les multiples actions et réactions, dont l'ensemble marque le progrès général de la culture de l'esprit, de la civilisation d'un pays et d'un temps donnés. Si nous considérons ce progrès du point de vue littéraire, ou du point de vue scientifique, nous constatons, entre ses étapes

(1) A. Sabatier, *Vie intime des dogmes*, p. 4.

successives, de telles différences qu'elles nous semblent marquer avec évidence des états d'esprit dissemblables et comme incompatibles : l'inintelligence du Moyen Age qui se manifeste chez nos grands écrivains du xviie siècle, et le mépris du classicisme qui éclate chez les romantiques, ou encore l'étrange impression que nous donne aujourd'hui la mentalité des hommes cultivés de 1830 ; les doctrines qui dominent la physique du xviie et du xviiie siècle et qui sont devenues si désuètes ; autant de faits qui marquent les continuels changements que subit la manière de sentir et de comprendre des hommes : du point de vue religieux, le même phénomène ne se manifeste pas moins clairement.

Les hommes de tous les pays, à un certain degré du développement de leur sentiment religieux, semblent imaginer sans aucune répugnance leurs divinités à leur propre ressemblance; c'est l'anthropomorphisme : les dieux sont des hommes grandis et soustraits à l'empire de la mort; ils ont leurs aventures, leurs exploits, au besoin même leurs malheurs, qui constituent pour chacun d'eux une biographie véritable et dont l'ensemble forme la mythologie. Ainsi les Grecs que nous montrent les poèmes homériques, croient que les héros, les grands chefs apparentés aux dieux, peuvent à l'occasion vivre dans leur familiarité favorable ou hostile, et l'histoire de Zeus est celle du plus puissant des rois. De même encore les anciens Hébreux ne faisaient pas difficulté de prêter à Jahveh une figure humaine et les passions d'un monarque impérieux et vindicatif; il leur semblait naturel qu'il élevât la voix dans l'air, ou même

qu'il adressât la parole à quelque interlocuteur de son choix.

Ces conceptions s'accordaient bien avec un certain état du sentiment religieux, soutenu par une culture encore rudimentaire ; mais dès qu'après les guerres médiques, la Grèce connut ce magnifique épanouissement de vie intellectuelle qui nous remplit encore d'admiration, les dieux d'Homère lui parurent des fantoches et leurs histoires d'inconvenants contes de nourrices ; le vulgaire put à son aise continuer à les prendre au sérieux, les gens instruits se haussèrent à une représentation des immortels très épurée et déjà très éloignée de l'anthropomorphisme ; en même temps, ils rejetèrent toute la mythologie ou, du moins, s'habituèrent à ne plus voir que des symboles sous ses plus poétiques fictions. Ainsi firent les Juifs, qui finirent par prendre l'anthropomorphisme en telle horreur qu'ils n'osaient plus nommer Dieu, par crainte de le limiter en le désignant et qu'ils évitaient de parler de son activité, de lui attribuer, par exemple, directement l'œuvre de la création, par crainte de le rabaisser en le mettant en contact avec la matière. Chez les Juifs comme chez les Grecs, le progrès général de la culture avait peu à peu révélé aux hommes la disconvenance de l'anthropomorphisme et l'inconvenance de la mythologie.

Plus particulièrement, le sentiment religieux subit le contre-coup des réflexions que, tôt ou tard, les fidèles de toute religion conduisent sur elle, sur ses postulats essentiels, sur sa substance même. Par exemple, le monothéisme philosophique des Grecs, qui fut aussi celui des hommes instruits de la période gréco-romaine, le monothéisme national d'Israël, celui

de l'Inde et de la Perse, marquent le point d'aboutissement d'une évolution du sentiment religieux provoqué par des réflexions sur la nature des dieux, sur leur action, par rapport au monde et à l'homme, sur le sens et le but de la vie humaine. Ce sont des réflexions de même ordre qui ont engendré les doctrines successivement organisées sur la vie d'outre-tombe, sur la récompense ou le châtiment qui sont censés attendre les hommes après leur mort, ou plus tard, et sur la morale, dont l'observance conduit au bonheur de la vie future.

Chacune de ces conceptions elles-mêmes, considérée à des moments différents, dans une même religion, révèle une série ininterrompue de transformations. Le sommeil dans le *scheôl*, auquel les Juifs du temps de Samuel faisaient aboutir l'existence humaine, portait en germe toute la splendeur dont les contemporains de Jésus paraient le Royaume de Dieu et la vie éternelle des justes ressuscités. Les notions de Providence, de devoir imposé par Dieu, de morale divinement révélée, ont évolué de même, parallèlement à la culture des hommes qui ont médité sur elles. « Nous savons d'expérience que Dieu s'élève ou s'abaisse comme la conscience humaine et qu'il n'édicte jamais que l'idéal qu'elle a créé par son propre effort » (1). C'est aussi son idéal métaphysique que la conscience religieuse enferme dans les dogmes; plus elle le creuse, plus elle le modifie, et elle en abandonne, les unes derrière les autres, les formes successives sur la route éternelle qu'elle suit.

A côté de la réflexion proprement religieuse, qui

(1) Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 69.

suffit déjà à modifier et à faire périr les dogmes, la réflexion philosophique, la pensée humaine, dans son application la plus élevée, préparent aussi, pour une part considérable, la ruine des conceptions dogmatiques. Pour nous en tenir aux seules religions juive et chrétienne, ne savons-nous pas que l'influence de la philosophie platonicienne et stoïcienne a engendré d'abord le philonisme et plus tard l'alexandrinisme, dont les docteurs ont donné, les uns des postulats de la foi juive, les autres de ceux de la foi chrétienne, des interprétations nouvelles et fécondes, qui ont pris le pas sur celles que la tradition antérieure semblait consacrer? Que l'aristotélicisme a fait voir les affirmations chrétiennes autrement qu'on ne les avait jusque-là considérées? Que la philosophie de Descartes a préparé le rationalisme anti-chrétien du XVIII[e] siècle, comme celle de Kant et de Hégel a, dans une large mesure, engendré le criticisme du XIX[e] siècle? Et que, dans tous les cas, une manière nouvelle d'envisager les dogmes s'est manifestée? La philosophie ne modifie que le point de vue des hommes instruits, cela est évident, mais elle le modifie nécessairement, car « l'esprit a pour loi l'accord de ses représentations en un système défini » (Séailles). Et les dogmes, expression d'une mentalité religieuse périmée, ne sauraient entrer dans une construction nouvelle où l'esprit, s'appuyant sur ses seules forces, cherche à enfermer le monde, et l'homme et lui-même, sans subirdes interprétations qui les transforment, en supposant qu'ils ne soient point dès l'abord entièrement rejetés.

Peu à peu, d'ailleurs, les résultats auxquels la pensée philosophique s'est arrêtée descendent, de

l'élite intellectuelle, dans les couches profondes de la société; ils s'imposent comme des règles directrices de la pensée courante; on ne les discute même plus et ils transforment insensiblement, mais aussi invinciblement, la mentalité qui rendait les dogmes acceptables. L'Église catholique a raison de ne pas penser grand bien de Kant : l'influence profonde et durable de ce profond penseur s'est exercée en opposition à la dogmatique orthodoxe, sans même qu'il l'ait toujours explicitement voulu.

De nos jours, l'ennemi le plus visible du dogme c'est ce qu'on nomme, d'un mot peut-être un peu vague, la *science*. « Les dogmes ne sont pas détruits par la critique négative, écrit M. Séailles, par les pamphlets, par les plaisanteries des impies, ils sont supprimés par les vérités positives qui ne se concilient pas avec eux, qui ne pénètrent dans l'esprit qu'en les en chassant » (1). Par *science* il convient d'entendre, en effet, l'application de l'esprit humain à l'acquisition d'un savoir positif quelconque ; tout autant que les phénomènes de la nature ou les représentations géométriques, l'étude des textes saints, ou celle de l'histoire des dogmes sont matière de science positive; il suffit pour qu'elles soient telles qu'on s'y applique sans parti pris d'aucune sorte, avec le seul désir d'atteindre la vérité des faits. Aussi bien, les progrès de l'esprit critique et de l'esprit historique, de la science des textes et de celle des faits humains du passé, ont-ils apporté et apporteront-ils, à la dogmatique de toutes les or-

(1) Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 4, à rapprocher de l'opinion de M. S. Reinach, *Orpheus*, p. 568 : « Le terrain conquis par la science est toujours perdu par la religion dogmatique. »

thodoxies, des contradictions encore plus redoutables que celles qui lui viennent des sciences physiques et naturelles, en ce sens qu'elles s'appliquent encore plus directement à telle ou telle proposition particulière.

Évidemment la représentation que nous nous faisons aujourd'hui du monde et des lois naturelles qui le régissent nous éloigne tellement des conceptions parallèles des hommes qui ont formulé, par exemple, les dogmes chrétiens, que leur mentalité générale ne nous est plus guère intelligible qu'historiquement, je veux dire par un effort dont l'histoire nous fournit les éléments et qui nous transporte dans le passé. Certaines notions capitales de la théologie classique, celle de Dieu, de la Providence, de la Rédemption et bien d'autres, doivent nécessairement prendre un sens nouveau, une portée plus grande, pour rester intelligibles encore au savant d'aujourd'hui ; et tous ou presque tous les arguments de l'apologétique traditionnelle, touchant les postulats fondamentaux de la foi catholique, pour me borner à l'une des *fois* chrétiennes, apparaissent déplorablement caducs aux yeux de leurs fidèles instruits. L'on peut évidemment soutenir que si les affirmations, qui constituent la base de toute la dogmatique, viennent à chanceler, l'édifice entier vacille et menace ruine. Il est vrai ; mais l'esprit de recherche scientifique porte aux dogmes des coups plus directs encore quand il s'attache à l'étude des textes par lesquels ils se justifient, ou aux faits de l'histoire dogmatique, à ceux de l'histoire des religions en général,

C'est l'exégèse libérale appliquée aux Écritures Saintes de toutes les religions qui nous a montré en elles les œuvres humaines qu'elles sont réellement,

confuses, contradictoires, lentement compilées, retouchées, interpolées, mises au point conformément aux besoins religieux de générations successives. C'est elle qui nous a fait comprendre combien il était illusoire de chercher dans le Livre la marque d'une révélation divine, constante, infaillible, évidente; combien aussi il était vain d'y prétendre découvrir, ne fût-ce qu'à l'état de germes, les croyances que la foi vivante a engendrées peu à peu au cours des siècles. C'est elle qui ramène les postulats révélés à n'être plus que des visions de foi, simples phénomènes changeants et explicables de psychologie religieuse. Et plus elle fouille les textes profondément, plus elle rend inacceptables les conclusions de l'exégèse orthodoxe, hors desquelles il n'est point de salut pour les dogmes traditionnels. Sans doute, elle hésite; parfois elle s'avance trop loin et elle recule, si bien que les théologiens orthodoxes, opposant la prétendue immobilité de leur système à la diversité évidente des théories libérales, crient volontiers au triomphe de la vérité immuable sur l'erreur toujours inquiète et déjà caduque avant que de se formuler; c'est là un sophisme consolant, sans doute, mais c'est un sophisme : les tâtonnements, les défaillances et jusqu'aux erreurs de la critique libérale lui sont communs avec toutes les sciences humaines; mais, outre qu'ils ne garantissent en aucune façon que ceux-là ne se trompent pas qui prétendent ne pas bouger, il arrive que des résultats certains se dégagent peu à peu des recherches et des discussions et qu'ils suffisent, et au delà, à rendre intenables les positions traditionnelles.

De ce que, par exemple, les exégètes libéraux ont

longuement hésité et disputé sur la véritable relation qui unit les trois Évangiles synoptiques, il ne suit pas que leur authenticité se trouve garantie ; de ce que le sens de toutes les parties du IVe Évangile n'est pas hors de discussion et que l'auteur en reste inconnu, il ne suit pas que l'Apôtre Jean l'ait composé et qu'il ne fasse que compléter les Synoptiques, puisque dans la réalité il les contredit. En fait, le progrès de l'exégèse scientifique contraint les hommes instruits à envisager l'histoire évangélique tout autrement que ne le font les orthodoxies chrétiennes et, particulièrement, à s'arrêter à une représentation de Jésus incompatible avec celle qu'en prétendent encore donner les théologiens traditionalistes ; plusieurs dogmes essentiels, tels que ceux de l'Incarnation, de la naissance virginale du Christ, de la Rédemption s'en trouvent irrémédiablement ébranlés, et, même, au jugement de la plupart des critiques indépendants, tout à fait ruinés.

L'histoire des dogmes les montre aussi sous un aspect qui ne leur est pas favorable : une vérité révélée ne devrait pas avoir d'autre histoire que celle de son triomphe ; or, les textes nous montrent également celle de sa formation. Les premiers chrétiens, ceux même qui vivaient dans la fréquentation familière de Jésus n'avaient aucune idée qu'il fût Dieu, non plus qu'ils ne songeaient à l'*économie*, comme diront les théologiens d'Alexandrie, suivant laquelle Dieu unique, absolument un, se présentait pourtant en trois personnes, dont le Christ était l'une ; mais les documents, pour si incomplets qu'ils soient aujourd'hui, et parfois si difficiles à bien entendre, nous montrent cependant, avec la clarté de l'évidence, comment

s'est peu à peu imposée à la foi chrétienne la notion de la divinité de Jésus-Christ et pourquoi elle a impérieusement exigé la constitution du dogme de la Trinité ; dogme logiquement absurde, qui ne saurait présenter aucun sens s'il cesse d'être un mystère révélé et qui, dans le fait, nous apparaît comme une construction laborieuse, un compromis entre des tendances contradictoires, dont la formule satisfaisante n'a été atteinte qu'au IVe siècle. S'il est dans la nature de la vérité, comme dit quelque part Tertullien, et c'est logique, de paraître partout la première et de s'imposer tout de suite, par la force invincible qu'elle porte en elle, il est difficile de croire que le dogme de la Trinité, pour peu qu'on soit au courant de son histoire, revête ces caractères de simplicité, d'évidence, de priorité, qui distinguent la vérité.

Il en va de même de tous les dogmes de toutes les religions. Tous se manifestent au regard de l'historien comme des conclusions de foi, qu'entraîne un perpétuel devenir, ainsi qu'il arrive de toutes les pensées et de toutes les imaginations humaines ; comment ne pas les assimiler à elles, puisqu'ils suivent leur route et leur loi ?

Enfin le progrès de l'histoire des religions, dont à vrai dire, la science est toute récente, achève de modifier radicalement le point de vue sous lequel les diverses orthodoxies considèrent leurs dogmes. Les anciens docteurs chrétiens, quand une ressemblance les frappait entre leurs croyances et celles d'une autre religion, voyaient dans cette coïncidence une éclatante confirmation de la vérité qu'ils croyaient posséder tout entière : ou bien ils proclamaient que les gentils, éblouis, malgré eux, par cette vérité, en avaient re-

cueilli quelques lueurs, que, par exemple, Platon avait pillé la Bible ; ou bien ils accordaient qu'une révélation partielle et incomplète avait pu favoriser quelques sages du paganisme, arrêtés d'ailleurs, sur la route sacrée, bien loin du but à atteindre. De la sorte, ils s'expliquaient parfaitement toutes les analogies et n'en prenaient aucune inquiétude, bien au contraire. L'évidence des faits nous a contraints aujourd'hui à rejeter ces puériles conciliations. Nous ne nions pas assurément qu'une religion n'agisse sur celles qui l'entourent et ne subisse, à son tour, leur action : rien ne se fait avec rien et si les influences ne sont pas toujours faciles à déterminer, quant à leur sens et à leur étendue, elles n'en sont pas moins, dans beaucoup de cas, très visibles. Mais il faut se garder de les exagérer ; en fait, le nombre des thèmes sur lesquels la conscience religieuse des hommes s'est jusqu'ici exercée paraît assez restreint ; les mêmes se retrouvent dans des religions demeurées certainement étrangères les unes aux autres et il en faut seulement conclure qu'en bien des cas des besoins religieux analogues, des nécessités de logique semblables, enfantent des conceptions et des conclusions du même genre.

On sait, par exemple, combien semble tentante de nos jours l'hypothèse d'une influence directe du bouddhisme sur le christianisme ; ce n'est pas seulement la ressemblance de quelques croyances qui rapproche les deux religions ; c'est encore l'analogie de plusieurs légendes sacrées et un parallélisme de divers passages de leurs Écritures saintes vraiment curieux ; et pourtant les historiens prudents n'osent pas encore conclure à un rapport de dépendance entre

la religion chrétienne et la bouddhique ; ils constatent les rapprochements, ils en font parfois de nouveaux, mais ils continuent de penser que les combinaisons nées dans l'Inde et celles que l'Orient juif ou grec ont enfantées peuvent être également originales.

Ce qu'ils aperçoivent nettement, en revanche, c'est qu'au fond la conscience religieuse des hommes est spécifiquement la même partout, qu'elle vit et agit partout suivant les mêmes modes, qu'elle évolue de la même manière, passant d'une conception dogmatique à une autre, par les mêmes voies et pour les mêmes raisons ; et rien n'est plus propre que cette constatation à pénétrer celui qui la fait de la relativité des dogmes, de leur contingence, de la réalité de leur vie, c'est-à-dire de la nécessité de leur mort. Insensiblement ou brusquement, selon que sa nature l'incline aux conclusions radicales ou aux évolutions lentes, il se place hors de tous les dogmes, pour les considérer tous comme les manifestations intéressantes et périssables de la vie religieuse de l'humanité. Trop de religions se donnent des raisons qu'elles croient bonnes de s'attribuer la possession de l'absolue vérité divine et toutes lui paraissent trop se donner les mêmes raisons, toutes lui montrent trop, dans le développement de leur histoire, les transformations incessantes qu'elles ont subies et grâce auxquelles elles ont vécu, pour qu'il consente à concéder, de ce point de vue, à aucune d'entre elles, le privilège exclusif de n'avoir jamais erré.

Si de nos jours l'exégèse des textes saints, l'histoire des dogmes et celle des religions, constituent les formes de l'activité scientifique dont la dogmatique

de toutes les religions a le plus à souffrir, ce n'est pas à dire que leur action ne se soit jamais exercée dans le passé. Avec plus ou moins de rigueur, et en tous les temps, elles ont tenu la place d'honneur dans l'étude critique des religions; seulement, au XIXe siècle, elles ont été poussées, par le grand mouvement qui a entraîné toutes les sciences positives, à un degré de perfection qu'elles n'avaient jamais connu jusqu'alors. Leur empirisme, que corrigeait accidentellement le génie d'un Richard Simon ou d'un Tillemont, a fait place à une méthode prudente, de plus en plus sûre et rigoureuse. Sans le vouloir et simplement parce qu'elles ne consentaient à considérer que les faits tels que les documents les montraient, elles sont devenues les ennemies des Traditions qui ne tiennent aucun compte des réalités.

III

Nous assistons d'ailleurs, depuis que les docteurs de la Réforme ont violemment attaqué telle ou telle position de l'orthodoxie, et surtout depuis que la critique a porté ses investigations sur tous les dogmes, à un curieux effort des théologiens traditionalistes. Fort logiquement, ils soutiennent qu'il ne saurait exister de contradiction entre la vérité révélée qu'ils enseignent et la vérité acquise par la science humaine; mais de plus en plus rares se montrent ceux qui croient écarter les difficultés en répétant, après l'Apôtre, que la sagesse du siècle n'est que vanité; la plupart s'instruisent des méthodes critiques et ils

prétendent les retourner contre la critique elle-même. Ou plutôt, à ce qu'ils nomment volontiers le *criticisme*, c'est-à-dire la libre recherche sur les faits et les idées du passé religieux chrétien, ils opposent *la critique*, la leur; à leurs adversaires ils prêtent des intentions de dénigrement systématique, ou, à tout le moins, un parti pris qui les aveugle, et, ainsi, ils se procurent d'illusoires consolations. De bonne foi, ils prolongent une résistance impossible, cependant qu'à grands coups d'anathèmes ils font jouer, parmi les simples, les ignorants et les timides, tous les ressorts de la terreur. Palliatif bien insuffisant sans doute, en un temps où les habitudes de libre discussion, auxquelles la pratique de la vie politique entraîne peu à peu tous les peuples, gagnent les divers domaines de la pensée et s'y implantent victorieusement, en un temps où les arguments d'autorité ont perdu tout leur crédit auprès des hommes qui réfléchissent, et où le nombre de ceux-là s'accroît tous les jours.

La résistance des dogmatiques orthodoxes contre les multiples poussées d'un esprit sur lequel elles ont de moins en moins de prise, ne porte d'autre résultat intéressant que de rendre l'attaque plus précise et plus pressante, de mettre mieux en lumière les faiblesses irrémédiables des traditions et des interprétations officielles. Le sentiment religieux se transforme; la force des vérités positives l'enchaîne malgré lui à elles; il ne peut plus concevoir la révélation elle-même qu'en fonction d'elles, et les dogmes qu'elles contredisent n'offrent plus de sens pour lui : ils sont irrémédiablement morts; au moins la représentation que les orthodoxies en prétendent toujours imposer

a cessé d'éveiller l'émotion ou la pensée dans l'esprit et dans le cœur des hommes qui savent.

Il se produit, dans les derniers temps de la vie des dogmes, des crises qui peuvent se répéter plusieurs fois avant que leurs résultats paraissent patents, et l'agonie d'une croyance peut être longue. Il arrive aussi que des efforts désespérés et intelligents se produisent pour la sauver, par une héroïque mise en accord de sa formule avec l'esprit nouveau, avec la science nouvelle; mais les soubresauts du dogme, à ce moment de sa vie, ne sont au vrai que des efforts que fait la conscience religieuse pour se débarrasser de lui et ils ne sauraient lui éviter la fatalité de la mort; tout au plus peuvent-ils en retarder l'échéance.

A y bien regarder, c'est au temps de la Renaissance et de la Réforme que le dogmatique de l'orthodoxie romaine a reçu le coup mortel; elle ne l'a point senti et ceux-là même qui le lui portaient ne s'en sont guère douté. L'intensité de la vie chrétienne au XVIIe siècle, l'assentiment que les esprits les plus puissants semblent donner aux dogmes traditionnels, et croient en effet leur donner, la fermeté de la direction que les croyances orthodoxes paraissent imprimer à l'esprit public, sont autant d'arguments pour établir qu'elles possèdent encore, en ce temps-là, la force intérieure et l'active vitalité de l'âge mûr. Ce n'est là pourtant qu'une illusion et un peu d'attention la dissipe. La victoire douloureuse d'un Pascal sur sa raison en révolte contre les affirmations invérifiables du dogme, ou la défaillance étrange et voulue de la logique d'un Descartes qui, fondant toute la connaissance de l'homme sur l'évidence, se dérobe à l'appli-

cation de son principe devant les vérités révélées, ne prouvent pas plus que l'assentiment des « honnêtes gens », ou même l'intolérance de beaucoup de dévots, la souveraineté vivante des dogmes traditionnels. Non seulement plusieurs d'entre eux sont, dès lors, rejetés par les Églises réformées, mais encore la Renaissance, en ouvrant à l'esprit des hommes de nouveaux horizons, la Réforme, en posant les redoutables principes du libre examen et de l'appel aux textes, ont préparé, l'une, la naissance de besoins religieux nouveaux, qui ne sauraient s'accommoder des cadres où le Moyen Age se trouvait à l'aise, parce qu'il les avait faits à sa mesure, l'autre, la formation de nouvelles méthodes de critique, d'une exégèse scripturaire inconnue des théologiens du passé. Un Lenain de Tillemont pouvait bien limiter sa curiosité aux antiquités chrétiennes extérieures aux dogmes, il ne pouvait faire que ses recherches, sur tant de points si neuves et si hardies, ne montrassent le chemin à des hommes curieux de l'histoire des dogmes. De même un Richard Simon avait beau protester très sincèrement de l'excellence de ses intentions, c'est à juste titre qu'il est aujourd'hui considéré comme le père de l'exégèse libérale de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Au vrai, la dogmatique orthodoxe était dès lors entrée en agonie, et si personne n'y semblait prendre garde, c'est d'abord qu'il faut du temps à un principe pour révéler toute l'étendue de son application; c'est encore que l'habitude et la force acquise ne perdent que lentement leur pouvoir; c'est surtout que la polémique religieuse entretenait l'activité de la vie religieuse et ne laissait à personne le loisir d'en modifier

les formes. Les Réformés, peut-être encore plus par instinct naturel des nécessités de la lutte que par respect profond pour les dogmes de la Tradition, ou par timidité d'esprit, ne s'étaient tout d'abord attaqués qu'à l'Église romaine, à son organisation, à sa discipline. Ils ne s'étaient heurtés qu'aux propositions dogmatiques qui semblaient étayer les prétentions du pape, en sorte qu'ils avaient semblé mettre hors de cause le reste des dogmes et qu'en fait la bataille théologique n'avait point porté d'abord sur eux : la ruine du romanisme ou sa justification, tel semble le but constant des efforts des protestants et des catholiques au XVI[e] et au XVII[e] siècle. Puis, au sein même du catholicisme, se leva la grande querelle du jansénisme qui, par l'affaire de la bulle Unigenitus, se prolongea durant une grande partie du XVIII[e] siècle. Prenons garde cependant que les débats entre les protestants et les partisans de Rome, entre les jansénistes et les jésuites, tout comme entre les gallicans et les ultramontains, ne regardaient pas que la religion ; la politique y tenait aussi sa large place et ce fut elle, à vrai dire, qui les amplifia et les prolongea.

Ces démêlés, dont les péripéties se compliquèrent à l'infini, eurent pour conséquence principale de limiter le champ des investigations critiques et, en même temps, par cela même qu'ils touchaient à la religion, d'intéresser les hommes instruits aux choses de la foi traditionnelle, et de donner aux affirmations dogmatiques qu'elle leur apportait, et qu'ils n'avaient point le loisir ni la permission de discuter, sous des gouvernements très intolérants, une apparence de solidité inébranlable.

Un jour arriva où, avec un peu plus de liberté, le loisir

leur vint; pour mieux dire, où ils se détournèrent des querelles vidées vers les questions plus profondes, que leur esprit se posait nécessairement sur l'enseignement traditionnel, pour peu qu'il s'y arrêtât un instant; et ce jour-là des érudits, comme Pierre Bayle, des « philosophes », comme Voltaire et les Encyclopédistes, connurent la fragilité véritable de l'orthodoxie. Je veux dire, bien entendu, qu'ils se rendirent compte du peu de place que ses affirmations fondamentales tenaient dans la vie religieuse et morale des hommes de leur temps, du caractère de superstition qu'elles revêtaient dans l'esprit de la plupart d'entre eux, où elles ne subsistaient, plus qu'à l'état d'habitude irraisonnée et inféconde. Alors ils crurent que, pour les ruiner définitivement il suffisait de jeter à terre l'organisation qui les soutenait et qu'ils considéraient comme une vaste entreprise de duperie et d'exploitation ; ils attaquèrent donc l'Église catholique puisqu'elle régnait sur la France et qu'ils étaient Français.

Ce fut une imprudence, parce que l'anticléricalisme les détourna de la vraie et sereine critique pour les jeter dans la polémique. Il n'est que juste de dire, d'ailleurs, qu'on a souvent exagéré la faiblesse de la critique religieuse de Voltaire, par exemple; à côté de principes qui nous paraissent surannés, d'aperçus que nous avons abandonnés et de plaisanteries déplacées, il reste des remarques justes et profondes, admirablement formulées, et qu'on aurait tort de dédaigner. Néanmoins il est bien certain que l'anticléricalisme des intellectuels du XVIIIe siècle, c'est-à-dire ce qu'il y avait, du point de vue scientifique, de plus négligeable dans leur œuvre, eut beau-

coup plus de succès que leur antidogmatisme. L'orthodoxie romaine, toutes les orthodoxies, avaient d'ailleurs intérêt à voir dans leurs attaques un parti pris de théoriciens politiques, et à éloigner la bataille de son véritable terrain. Les mouvements politiques qui se développent dans la seconde moitié du siècle et qui se résument dans ce qu'on nomme le despotisme éclairé, nettement anticlérical dans les Etats latins, ceux qui préparent en France la Révolution, et la Révolution elle-même, sous sa forme jacobine, entretinrent cette illusion que le voltairianisme n'était qu'une machine de guerre contre l'Église catholique. Et ainsi, grâce surtout à l'ignorance où les penseurs libres se trouvaient de l'histoire des dogmes et plus généralement de l'histoire des religions, grâce aussi aux diversions que les événements politiques créèrent, les discussions s'éternisèrent de nouveau à côté des véritables questions.

Il appartenait aux penseurs allemands, philosophes comme Kant ou Hégel, théologiens comme Schleiermacher, de les poser comme il fallait qu'elles le fussent, de montrer comment il convenait de discuter les postulats de toute dogmatique et d'examiner les textes. Leur effort marque véritablement le point de départ de la vaste enquête conduite au XIX[e] siècle et que nous poursuivons aujourd'hui, non seulement sur le christianisme, mais sur toutes les religions, considérées non plus comme des inventions de prêtres astucieux, mais comme des phénomènes sociaux très complexes et, d'un autre biais, comme des organismes vivants, soumis à la grande loi de l'évolution.

Alors se manifesta la véritable nature des dogmes

et, puisque nous avons pris comme exemple la dogmatique chrétienne des diverses orthodoxies, alors on put comprendre à quel point de leur évolution se trouvaient la plupart de ses conceptions. Ces constatations, faites ordinairement par des chercheurs que leurs études suffisaient à détourner de l'orthodoxie, finirent par s'imposer même aux hommes qui, naturellement religieux et attachés à la religion de leurs ancêtres, voulaient cependant la comprendre et se montraient disposés à en rejeter tout ce qui n'était plus qu'un poids mort. C'est ainsi qu'elles engendrèrent le protestantisme libéral, qui rencontra dans certaines Églises réformées une résistance qui n'a pas encore désarmé, et plus tard le modernisme, c'est-à-dire le catholicisme libéral, qui prétend s'accorder avec l'esprit moderne. On sait quel accueil l'Église romaine lui a fait; à l'heure présente, il se tait et, pour peu que dure le régime de compression institué par l'encyclique *Pascendi*, il mourra; mais sa mort ne rendra pas la vie aux dogmes qu'il s'est efforcé de galvaniser encore une fois. D'ailleurs, au jugement d'un observateur du dehors, le modernisme ne s'est montré vraiment fécond qu'en négations, j'entends qu'il a surtout bien établi que les formules de la dogmatique romaine n'offraient plus actuellement aucun sens pensable; celles qu'il a parfois risquées pour les remplacer, les commentaires dont il les a enveloppées, pour les rendre acceptables à la fois aux croyants et aux savants, n'ont satisfait ni les uns ni les autres; elles leur ont paru subjectives, arbitraires et, point essentiel, réellement étrangères aux dogmes qu'elles prétendaient conserver en les rajeunissant. Il semble, en définitive,

que le principal résultat du généreux effort moderniste ait été de rendre plus manifeste encore l'impossibilité de rappeler à la vie une croyance morte et ensevelie sous la formule d'autorité. Un catholique n'a guère plus de choix qu'entre l'acceptation *interne* ou *externe* de cette formule ou son rejet pur et simple : il semble qu'il ne puisse plus trouver en elle un aliment pour son sentiment religieux qu'à la condition de sortir de son temps, et c'est là une opération dont un nombre de plus en plus petit d'hommes instruits se sent capable.

IV

Et les autres? Les autres ne réfléchissent ni ne pensent, parce qu'ils ne savent pas. Il arrive parfois, quiconque a vécu au contact de jeunes gens élevés dans un esprit strictement confessionnel le sait bien, qu'une intelligence d'élite échappe d'elle-même à la contrainte qui lui est imposée, mais c'est là un accident très rare. A les considérer dans leur ensemble, les masses populaires restent moutonnières; elles font ce qu'elles ont toujours fait, sans en chercher le sens; elles reçoivent docilement les enseignements que l'habitude ancestrale leur a rendus familiers, sans chercher à les comprendre; elles n'en ont pas les moyens et, d'ailleurs, n'en éprouvent pas le besoin. Leur inertie nécessaire retarde très longtemps l'évolution dogmatique et entretient, du même coup, l'illusion que le dogme vit toujours.

Distinguons pourtant l'apparence de la réalité. Ce qui vit, c'est la pratique et le rite, ce n'est pas le

dogme. Sans doute, nos paysans restés catholiques ont jadis appris au cathéchisme les formules des dogmes principaux, et quelques-uns d'entre eux, mais quelques-uns seulement, seraient encore en état de les répéter; toutefois leur vie religieuse ne leur doit rien, ils ne les comprennent ni ne les sentent; leur assentiment ne prouve rien quant à la vitalité de ces dogmes. Ceux qui seuls éveillent encore au fond de leur conscience des impressions actives sont ceux qui se rattachent en quelque manière au désir de l'être humain de dépasser les limites du fini qui lui sont imposées, par exemple ceux qui expriment l'espérance du paradis et la crainte de l'enfer; mais ce sont là, à vrai dire, des manifestations d'un instinct profond, enfermées dans des formes que la tradition a fixées, que l'enseignement de l'Eglise perpétue et qu'on n'éprouve pas le besoin de changer parce qu'elles sont en soi claires et accessibles à tous, bien plutôt que des survivances d'une dogmatique précise.

Nos campagnards les plus dévots croient à la puissance de la Sainte-Vierge, invoquée pour des objets différents dans ses divers sanctuaires, si bien qu'un observateur mal averti pourrait s'imaginer qu'il existe plusieurs Vierges Marie; ils ont confiance dans le secours de saints locaux, pourvus chacun d'une spécialité; ils se plient à la nécessité d'assister à la messe le dimanche, de communier aux grandes fêtes, de manger maigre le vendredi, de réciter une prière à leur lever et à leur coucher, ou quand sonne l'*Angelus*, de faire le signe de la croix lorsqu'ils se mettent à table ou entendent le tonnerre; mais toutes ces pratiques ou dévotions, qu'ils observent suivant une sorte d'automatisme et qu'ils entourent de quan-

tités de superstitions menues et grosses, ne prouvent pas qu'ils prennent vraiment souci des mystères de la foi catholique et de sa théologie. Ce sont choses qui ne regardent que leur curé et sur lesquelles ils lui font volontiers confiance ; leur foi, à eux, reste à la mesure de leur esprit. Quiconque a vécu dans un village sait bien que le zèle religieux y varie avec la sympathie qu'y inspire le prêtre : la religion, dans ce cas, ce n'est plus le dogme, c'est le curé.

Au fur et à mesure que, sous une forme ou sous une autre, les résultats atteints par la science et défavorables aux dogmes, pénètrent dans les couches profondes des fidèles, l'inévitable se produit : les formules, jadis vivantes et vivifiantes, apparaissent telles qu'elles sont, mortes et inertes. Aucune religion, jusqu'à ce jour, n'a pu échapper à cette destinée, aussi fatale pour elle que la mort pour les enfants des hommes et pour tous les êtres organisés que porte la terre.

Du jour donc où un dogme se trouve en quelque sorte consacré et exprimé par un rite qui s'immobilise et tend au mécanisme, il est condamné à disparaître tôt ou tard, car il ne porte plus la vie en lui. Il n'est pas nécessaire qu'il présente alors un sens pensable pour subsister encore très longtemps en apparence et, pour ainsi dire, en façade, car l'habitude du geste liturgique peut suppléer à l'absence de pensée religieuse et même créer une émotion véritable : le dogme pris en lui-même n'y est plus pour rien. Combien de fidèles de l'Église catholique qui éprouvent une émotion douce et profonde au moment où ils reçoivent des mains du prêtre l'hostie consacrée et qui ignorent, qui seraient incapables de

comprendre, ou même de sentir, les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation. S'ils les examinaient une bonne fois du point de vue historique et du point de vue critique, il y a gros à parier qu'ils ne verraient pas croître leur confiance en eux. Fort heureusement pour la paix de leur foi, ils ne les examinent pas du tout et les laissent dormir leur sommeil éternel sous leur formule inintelligible.

V

Ainsi toute religion dogmatique est condamnée, par cela même qu'elle subit la loi d'évolution, à voir croître, se transformer, puis se fixer, s'anémier et disparaître tous ses dogmes successivement. Quand ils ont, les uns après les autres, subi leur sort inévitable, l'heure sonne favorable à l'établissement d'une nouvelle religion. Elle-même, si simple qu'elle puisse être dans son principe, devient nécessairement dogmatique à son tour et se complique peu à peu. L'expérience, autant que la logique, établit qu'il n'est pratiquement pas de vie religieuse active et précise sans dogmes. Il arrive qu'ils soient peu nombreux et qu'ils évitent les complications métaphysiques, comme dans l'islam et, pour prendre un exemple très différent, dans le protestantisme libéral; dans tous les cas, ils sont, et ils tirent de leur simplicité même une force impérative singulière. La religion ou, si l'on veut, la vie religieuse adogmatique, peut représenter une possibilité ou un idéal pour quelques esprits d'élite; elle ne saurait suffire à la plupart des hommes, ni seulement constituer pour eux une représentation intelligible.

L'histoire des dogmes ne décrit évidemment qu'un des aspects de la vie dans une religion donnée, mais c'en est l'aspect qu'on peut dire principal, car si les dogmes, en tant qu'ils expriment la foi moyenne d'un temps, n'enferment pas tous les élans religieux du mysticisme individuel, ils en constituent du moins les pivots. C'est autour de leurs affirmations que tourne la méditation des hommes les mieux doués pour vivre une vie religieuse intense; c'est d'elles qu'ils s'élèvent aux conceptions mystiques les plus hautes, ou parfois qu'ils tombent dans les imaginations hérétiques les plus profondes. Sans doute, on a eu raison de remarquer que l'Évangile n'enfermait pas une dogmatique développée, mais si l'Évangile peut être le principe d'une vie religieuse très active, il ne prétend pas du tout à la qualité de code doctrinal d'une religion; il n'est que la Bonne Parole dite par Jésus au sein du judaïsme; il représente, par conséquent, la prédication d'un Juif, éminemment apte à la pensée et à l'action religieuse, sur quelques-uns des thèmes de la foi juive de son temps. Du point de vue historique, d'ailleurs, l'Évangile n'est qu'un point de départ, celui de la foi chrétienne, qui a fait de lui, bon gré mal gré, le fondement de ses véritables spéculations dogmatiques. Ce n'est pas un paradoxe que d'affirmer que jamais l'Évangile tout seul, sauf peut-être dans la conscience de quelques protestants libéraux d'aujourd'hui, n'a suffi à alimenter la vie religieuse de personne.

« Si le sentiment religieux, écrit Mgr Mignot (1), se trouve au fond de l'âme humaine, la religion pro-

(1) *L'évolution relig.*, dans *Le Correspondant* du 10 avril 1897, p. 5.

prement dite ne s'y trouve pas... En dehors d'une religion positive, il n'y a place que pour toutes les fantaisies de l'illuminisme individuel, aboutissant bientôt au scepticisme le plus absolu ». Par religion positive, il convient d'entendre une religion aux dogmes précis, constituée par une tradition définie et vivante; et il semble, en effet, difficile d'accorder la qualité de religion à une pensée individuelle et tout intérieure, indépendante d'une tradition de ce genre. En tant que fait social, œuvre sociale aussi, une religion ne peut être réelle que si elle échappe, dans ses affirmations essentielles, à la réflexion arbitraire des individus. La *religion pure* est donc pratiquement une chimère et les dogmes constituent l'appui nécessaire à toute religion véritable; c'est par eux qu'elle s'exprime et si elle n'avait point la prétention déraisonnable de les empêcher de se transformer parallèlement au sentiment religieux qui les inspire, elle changerait, de toute évidence, avec eux, d'une manière ininterrompue, mais elle vivrait aussi par eux, indéfiniment.

VI

Ce n'est point ainsi que les choses se passent, et nous avons reconnu les raisons pour lesquelles chaque religion s'abandonne à la mortelle illusion de l'immobilité dans la vérité absolue. Elle doit donc périr de son erreur; mais, sur ses ruines, le sentiment religieux demeure vivace, et, sans se décourager, il se construit de nouvelles croyances, il se prépare de nouveaux dogmes. En réalité, il ne les invente pas de toutes pièces, il les compose avec les débris de ceux

que le temps a brisés, et c'est en ce sens qu'on a raison de dire que les dogmes ne meurent pas, qu'ils se transforment ; ils représentent un capital religieux que l'humanité ne laisse jamais complètement perdre.

Une religion qui naît se construit comme une maison qu'un homme avisé élève avec les pierres d'un édifice ruiné ; il les rassemble et les retaille ; quand elles sont de nouveau ajustées et unies par le sable et la chaux, on dirait qu'elles n'ont jamais reçu une autre destination. Pourtant, elles ont servi déjà, et, dans la muraille que le temps a jetée par terre, elles tenaient leur place bien calculée ; chacune d'elles contribuait à la solidité et à l'harmonie de l'ensemble, comme elle fait maintenant, quoique disposée autrement, dans la maison nouvelle. Les dogmes sont semblables à ces pierres ; leur forme, leurs dimensions, leur place varient d'une religion à l'autre, à y bien regarder, leur nature ne change pas, et ils servent indéfiniment. Je ne veux pas dire que chaque corps de doctrines religieuses les utilise tous, non plus que tous les moellons du vieux monument ruiné n'entrent dans la construction neuve, mais seulement qu'il en rassemble un nombre plus ou moins grand et que seul le ciment dont il les lie ensemble lui appartient en propre.

Le ciment, c'est la théologie. Chaque religion a la sienne, plus ou moins développée, dont la mission est d'ajuster les propositions que la foi enfante, mais qu'elle ne crée pas plus de rien que la mère ne peut se féconder elle-même, et tirer de son seul amour, de sa seule volonté, les éléments qui font, du germe initial, un embryon, puis un enfant. La dogmatique s'alimente dans l'ambiance où gisent les

anciens dogmes ruinés et la théologie elle-même revêt des caractères différents, use de méthodes dissemblables, selon les milieux divers où elle agit.

On peut ranger toutes les religions par familles et « l'air de famille », qui rapproche celles d'un même groupe et accuse leur parenté, leur est précisément donné par la ressemblance de leurs croyances fondamentales et de leurs mythes. Une étude de plus en plus approfondie de la religion des Sémites mésopotamiens a montré quels rapports étroits l'unissent à celle des Sémites méditerranéens et même à celle des Juifs. D'un autre biais, l'esprit d'Israël se retrouve en Ismaël et Allah ressemble à Jahveh comme un frère. Mais ce n'est pas seulement de famille à famille, c'est de groupe à groupe que se marquent des analogies instructives. Nous l'avons déjà dit chemin faisant, si elles ne décèlent pas toujours l'influence d'une religion sur une autre, elles prouvent du moins l'utilisation de thèmes de foi dont l'ensemble constitue le fonds dogmatique de toutes les religions.

Je citerai, par exemple, l'idée de la lutte éternelle sur la terre, et dans l'homme, du bien et du mal ; la notion d'une Providence présente et d'une Justice future ; celle de la faiblesse de l'homme qui ne peut éviter le péché et désarmer le juge que par la révélation divine de la voie de salut, ou par l'intervention directe ou indirecte des Puissances souveraines ; celles plus précises de la nécessité d'un Médiateur, d'un Législateur, d'un Sauveur ; celle de l'efficacité du sacrifice de communion ou du sacrifice propitiatoire ; toutes conceptions qui se retrouvent sous des formes diverses, et pour ainsi dire à des degrés différents, mais enfin qui se retrouvent dans la foi de l'Égyptien de l'antiquité,

dans celle du brahmane, dans celle du mazdéen, dans celle du juif ou du bouddhiste, aussi bien que dans celle du syncrétiste gréco-romain du IIIe siècle, dans celle du chrétien et dans celle du musulman. Chacune en les acceptant, les accommode à sa perspective particulière et les revêt d'une forme qui lui convient ; elle ne fait pas davantage.

En dehors même de ces ressemblances générales, qui aboutissent à des affirmations dogmatiques plus ou moins analogues, dont le perpétuel recommencement, dans les religions successives, montre bien la faculté qu'elles possèdent de renaître de leurs cendres, il en est d'autres plus précises, plus particulières, par lesquelles se manifeste encore mieux le phénomène de la recomposition des dogmes défunts.

Nous n'avons pas à redire ici ce que nous avons déjà exposé quand nous avons étudié la naissance du dogme ; nous savons qu'il puise dans l'ambiance où il se produit les éléments qui constituent sa substance. Or, de ces éléments, beaucoup ne sont que les débris de dogmes plus anciens que l'évolution a conduits à la ruine ; les autres viennent de religions parallèles, ou sont engendrés par la féconde rencontre entre deux conceptions d'origine différente. Les premiers seuls nous intéressent en ce moment. Par exemple, sur le fonds judaïque, qui forme partout sa base, la dogmatique chrétienne s'est édifiée en reprenant, pour amplifier l'Eucharistie, la vieille idée païenne du sacrifice de communion, dont il faut sans doute chercher les racines dans le totémisme, dans la pratique désuète au temps apostolique de l'absorption rituelle et régénératrice de l'animal sacré ; en adoptant pour développer le sacrement du baptême, l'idée de

la purification par l'eau lustrale, à laquelle sans doute personne ne croyait plus guère et celle de l'impureté spécifique de la chair humaine, courante en Orient ; en transposant les histoires mythologiques relatives aux filiations divines, dont souriaient tous les hommes raisonnables ; plus tard, en recueillant la notion de divinité féminine qui a, pour ainsi dire, nourri la marialogie et en acceptant la foi en des héros protecteurs, élément capital du culte des saints intercesseurs.

Ces notions, pour la plupart périmées sous la forme qu'elles avaient autrefois revêtue et que la foi vivante s'assimilait de nouveau, la théologie nouvelle les a traitées en fonction des postulats premiers de la croyance chrétienne et non pas toujours, d'ailleurs, dans le même esprit, car elle-même n'a point toujours puisé son inspiration à la même source. Platonicienne avec les Alexandrins et saint Augustin, aristotélicienne avec les scolastiques, kantienne ou, si l'on veut, scientifique avec les modernistes, thomiste avec les orthodoxes romains, elle n'a point cessé de travailler sur le même fonds d'affirmations, de les coordonner, de les expliquer, de les commenter, sans pouvoir empêcher que les antiques superstitions, lentement remontées des obscures profondeurs de la foi populaire, ne continuent de les pénétrer peu à peu et ne les altèrent. Aujourd'hui et depuis longtemps, le paganisme éclate aussi bien dans le catholicisme des paysans espagnols que dans l'orthodoxie des moujiks russes.

N'exagérons rien : tout ne renait pas des dogmes défunts. Pas plus que ne reparait dans sa figure, son apparence et sa pensée l'être éteint dont la substance chimique, retournée à la terre féconde, sert à composer d'autres êtres, pas plus un dogme ne reparait dans

la forme qu'il revêtait, dans la place qu'il occupait, dans le rapport qui le liait à d'autres dogmes, dans l'esprit qui l'animait : tout cela est définitivement mort du jour où le sentiment religieux le rejette. Comme dans l'être physique, nourri de la décomposition, c'est la matière du dogme qui dure ; ce sont les morceaux disloqués de la pensée humaine qui l'a une fois composé et que perpétuellement les religions diverses rassemblent et recomposent. En dernière analyse, plus que les dogmes eux-mêmes, c'est le désir des dogmes, l'espoir de la sécurité dans l'affirmation, qui vit au cœur des hommes religieux et c'est lui qui, inlassablement, sans se douter qu'il ne fait que rajuster des vérités défuntes, poursuit la consolante chimère de la Vérité éternelle.

CONCLUSION

De l'ensemble des remarques que nous a suggérées l'étude de la vie des dogmes, nous tirerons d'abord cette conclusion qu'un dogme, considéré du point de vue historique, se présente toujours non comme un fait divinement révélé à l'ignorance de l'homme, mais bien comme la combinaison laborieuse et toujours changeante d'une collectivité humaine; c'est avant tout un phénomène social et il accumule, durant son existence, le travail de la foi, souvent très actif, d'un grand nombre de générations. L'argument du consentement universel que les théologies chrétiennes emploient encore quelquefois pour prouver l'existence de Dieu, suppose que l'être humain porte au fond de sa conscience, comme un des instincts primordiaux de son espèce, le sentiment religieux; sans discuter ici la question de savoir si, en fait, tous les hommes l'ont possédé et s'il est vraiment primitif, nous pouvons bien accorder qu'il est très ancien et que le mérite lui revient sans doute d'avoir puissamment aidé l'homme à se distinguer de la brute. En principe, le dogme c'est l'expression que se donne ce sentiment dans un certain milieu, et qui se constitue par la collaboration anonyme et aveugle de toutes les aspirations, de tous les désirs, de

toutes les impressions qu'éprouvent, touchant son objet, les hommes qui l'acceptent.

Né du sentiment religieux, en fonction de l'acquit intellectuel d'un certain milieu, il ne saurait demeurer immobile qu'autant que ce milieu ne change pas; il subit le sort commun des œuvres sociales; il évolue avec la société qui l'a engendré. A vrai dire, il n'*est* pas par lui-même; il ne constitue qu'une abstraction, dont la réalité gît dans la foi vivante et non point ailleurs, et la vie de la foi suffit à le vider de sens : la chrysalide abandonnée par le papillon qu'elle contenait n'est plus rien que l'enveloppe, désormais inerte et inutile, de l'insecte envolé qui n'y rentrera jamais; mais sa poussière, dispersée et rejetée au creuset d'où sortent tous les êtres, trouvera un jour un emploi nouveau. De même les éléments dissociés du dogme abandonné par la foi et devenu inutile aux hommes, se retrouveront peut-être un jour dans quelque nouvelle construction religieuse.

Nous conclurons, en second lieu, que les diverses religions dogmatiques ne se rendent point un compte exact de la réalité de leur propre vie. Si elles proclament l'invariabilité de leurs dogmes avec une assurance si ferme, c'est qu'elles ne sortent pas d'elles-mêmes, ou qu'elles se croient — c'est leur raison d'être — chacune en face de toutes les autres, seules divines, révélées, véridiques et éternelles. Aucune ne consent à reconnaître en soi les caractères de l'imperfection et de la fragilité humaines, qu'elle se montre toujours prête à dénoncer chez ses rivales, avec une grande perspicacité; elle n'a le sens de l'histoire que pour les autres.

Aujourd'hui même, dans notre Occident, où tant

de prêtres de diverses confessions ont étudié et appris, il n'est pas rare de voir l'un d'eux, excellent critique quand il parle des croyances qui ne sont pas les siennes, s'arrêter brusquement, se dérober aux conséquences les plus impérieuses des principes qu'il vient d'appliquer si bien à autrui et prétendre réserver à ses propres convictions un traitement de faveur. A qui s'en étonne, il répond tranquillement que la vérité divine a le droit de n'être point confondue avec l'erreur humaine. Beaucoup de livres catholiques, par ailleurs excellents, se trouvent irrémédiablement gâtés par ce naïf manquement à l'objectivité scientifique. D'autres confessionnels vont plus loin : suivant le procédé bien connu de toutes les théologies, ils posent implicitement leurs postulats dogmatiques comme une thèse à démontrer, et ils choisissent dans les faits du passé ceux qui ne répugnent pas à la démonstration ; un peu d'habileté littéraire suffit ensuite à les organiser et à leur donner l'apparence de la réalité de l'histoire. Ce que cette opération offre de plus curieux, c'est qu'elle ne recouvre, le plus souvent, aucune supercherie ; elle s'inspire seulement d'un parti pris inconscient, qui est la négation même de l'esprit historique.

Peu importe d'ailleurs; l'histoire des dogmes, de tous les dogmes, dans toutes les religions, devient chaque jour plus précise et plus sûre ; elle illustre d'exemples, toujours plus nombreux et plus probants, la grande loi de l'évolution que subissent les croyances des hommes, comme leur corps, leur esprit, leurs connaissances, leurs mœurs, leurs institutions et le monde même qui les entoure, jusqu'au soleil qui les éclaire.

Bien entendu, il y aurait exagération et imprudence à appliquer dans toute sa rigueur et, si j'ose ainsi dire, sous tous ses aspects, le terme de *loi* à l'évolution des croyances dogmatiques. Ce qui est une loi, c'est qu'elles se transforment ; mais le mode de leur transformation n'est point fixe ; il est impossible de prévoir les formes qu'il adoptera, et nous avons établi que son rythme se montre si variable, selon les milieux et les circonstances, qu'en vérité il échappe à toute formule. L'étude d'un dogme ne nous met pas en présence d'un ouvrage de la nature, où les hasards ne sont jamais que des accidents, que domine et élimine, à peu d'exceptions près, l'enchaînement régulier de phénomènes constants ; elle nous montre une œuvre sortie du cerveau humain, où les impressions ne se succèdent pas dans un ordre fatal, où les contingences retentissent en conclusions et en déterminations plus ou moins durables, où les influences les plus fugaces en apparence peuvent laisser une trace indélébile, où les préoccupations diverses de la pensée, en se totalisant, se pénètrent l'une l'autre, agissent et réagissent les unes sur les autres, pour enfanter les combinaisons parfois les plus surprenantes.

Toutefois, si faute de renseignements assez cohérents et assez précis, il ne nous est pas toujours possible d'expliquer intégralement l'enchaînement des faits qui ont déterminé les diverses formes où s'enferme l'évolution des dogmes, nous en apercevons l'ensemble assez clairement pour affirmer avec certitude qu'un seul et même sentiment l'anime ; il est comme la trame sur laquelle la vie religieuse de l'humanité a brodé.

Du point de vue de l'historien non confessionnel, le symbole de foi qu'un libre croyant, un Auguste Sabatier, ou un Jean Réville, construit au fond de sa conscience, pour diriger sa propre vie religieuse, a ses racines les plus profondes dans le grossier fétichisme du sauvage. Je veux dire que l'homme s'est élevé, par une transformation ininterrompue de son sentiment religieux, de la forme la plus basse de la religion à la conception de la « religion pure », laquelle n'est encore, d'ailleurs, que le rare privilège d'une petite élite. Et en dernière analyse, il faut bien reconnaître de grands rapports entre ce progrès évident et ce qu'on nomme, dans le langage courant, l'application d'une loi naturelle.

Est-ce donc la notion de la « religion pure » qui tient la vérité et devance l'avenir? Toutes les dogmatiques doivent-elles successivement disparaître au cours des âges, après une série de recompositions de plus en plus simples de leurs éléments dissociés par la science, et l'humanité trouvera-t-elle la satisfaction ultime de son sentiment religieux dans la seule conviction qu'une Force consciente et bienveillante a suscité l'homme, le guide, l'inspire durant son passage sur la terre et recueillera de lui ce qui mérite de survivre, quand sa dernière heure sonnera? Je ne saurais le dire; en tout cas, je n'oserais prévoir dans quel lointain devenir luira le jour où tous les hommes borneront leur désir de l'inconnaissable à cette foi raisonnable. Et pourtant, à parler franc, je ne crois pas même qu'elle marque le terme de l'évolution religieuse de l'humanité : le besoin religieux subira d'autres transpositions encore, qu'il serait puéril de chercher à prévoir, et jamais, sans

doute, l'homme ne cessera d'être « un animal religieux », comme il est un « animal politique », et ses aspirations religieuses ne trouveront jamais leur forme parfaite plus que ses agitations politiques ne l'immobiliseront dans les cadres d'une constitution définitive. Si pareils phénomènes pouvaient se produire un jour, l'homme ne serait plus l'homme.

TABLE DES MATIÈRES

3900 — **Paris**. — **Imp. Hemmerlé et Cie**. — 11-09.

FÉLIX LE DANTEC (*Chargé de Cours à la Sorbonne*)

Les Influences Ancestrales

L'auteur montre comment, de la seule notion de la continuité des lignées, on conclut sans peine aux principes de Lamarck et Darwin. Le premier livre de l'ouvrage est un véritable résumé de la biologie tout entière. — Un vol.

E. BOINET (*Professeur de Clinique médicale*)

Les Doctrines médicales. — Leur Évolution

La nécessité d'une doctrine directrice s'impose à la médecine, qui est à la fois un art par ses applications et une science par ses moyens d'étude. Les doctrines médicales ont donc une portée pratique et théorique, et leur évolution marque les étapes de la médecine. — Un vol.

Dr GUSTAVE LE BON. — **L'Évolution de la Matière**

Cet ouvrage présente un intérêt scientifique et philosophique considérable. L'auteur y a développé les recherches nombreuses que sous ces titres : *La Lumière Noire*, *La Dématérialisation de la Matière*, etc., il a publié depuis plusieurs années. — Un vol. illustré de 63 gravures photographiées au laboratoire de l'auteur.

ÉMILE PICARD (*Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne*)

La Science moderne et son État actuel

M. Picard s'est proposé de donner, dans ce volume, une idée d'ensemble sur l'état des sciences mathématiques, physiques et naturelles dans les premières années du XXe siècle. — Un vol.

FÉLIX LE DANTEC

La Lutte universelle

Contrairement à Saint Augustin qui affirme que les corps de la nature se soutiennent réciproquement et « s'aiment en quelque sorte » M. Le Dantec prétend, dans ce nouveau livre, que l'existence même d'un corps quelconque est le résultat d'une lutte. — Un vol.

LUCIEN POINCARÉ (*Inspecteur général de l'Instruction publique*)

La Physique moderne. — Son Évolution

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences

L'auteur a pensé qu'il serait utile d'écrire un livre où, tout en évitant d'insister sur les détails techniques, il ferait connaître, d'une façon aussi précise que possible, les résultats si remarquables qui, depuis une dizaine d'années, sont venus enrichir le domaine de la physique et modifier profondément les idées des philosophes aussi bien que celles des savants. — Un vol.

L. DE LAUNAY (*Professeur à l'École des Mines*)

L'Histoire de la Terre

Faire une *Histoire de la Terre*, qui soit, à proprement parler, une Histoire, c'est-à-dire qui raconte simplement les faits du passé dans leur succession chronologique et qui ne devienne pas, pour cela, un roman, tel est le but difficile que s'est proposé M. De Launay. — Un vol.

JULES COMBARIEU (*Chargé du Cours d'Histoire musicale au Collège de France*)

La Musique. — Ses Lois et son Évolution

Dans ce travail, l'auteur ne s'est pas contenté d'exposer en langage très clair, avec exemples à l'appui, les *lois* de la musique : il les explique, en rattachant un état donné de l'art et de la théorie à l'état correspondant de la vie sociale. — Un vol. illustré.

Dr HÉRICOURT. — **L'Hygiène moderne**

Sous une forme toute nouvelle, l'auteur présente aux lecteurs un ensemble d'idées générales capables de les guider avec sûreté pour la solution de tous les problèmes concernant la conservation et la protection de leur santé. — Un vol.

LUCIEN POINCARÉ. — **L'Électricité**

Dans ce volume, M. Lucien Poincaré étudie les modes de production et d'utilisation des courants électriques et les principales applications qui appartiennent au domaine de l'électrotechnique. — Un vol.

Dr GUSTAVE LE BON. — **L'Évolution des Forces**

Ce livre est consacré à développer les conséquences des principes exposés par Gustave Le Bon dans son ouvrage l'*Evolution de la Matière*, dont le 18e mille a paru récemment. — Un vol. illustré de 42 figures.

GASTON BONNIER (*Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne*)

Le Monde végétal

Dans *Le Monde Végétal*, l'auteur, avant tout, expose les faits qui éclairent la philosophie des sciences naturelles; il y passe en revue la succession des idées que les savants ont émises sur les végétaux; il les commente et il les discute. — Un vol. illustré de 230 figures.

CHARLES DEPÉRET (*Doyen de la Faculté des Sciences de Lyon*)

Les Transformations du Monde animal

Ce livre est destiné à exposer ce que nous savons, actuellement, des lois qui ont présidé aux incessantes transformations du monde animal, depuis l'apparition de la vie sur le globe jusqu'à nos jours. — Un vol.

FÉLIX LE DANTEC

Philosophie du XXe Siècle

★ DE L'HOMME A LA SCIENCE

Les études biologiques de M. Le Dantec, ses efforts pour placer la vie au milieu des autres phénomènes naturels, devaient l'amener à écrire une œuvre de synthèse. — Un vol.

★★ SCIENCE ET CONSCIENCE

Science et Conscience nous est donné par M. Le Dantec comme son dernier livre de Biologie. Son œuvre considérable ne saurait manquer d'avoir une grande influence sur la pensée moderne. — Un vol.

E.-A. MARTEL

L'Évolution souterraine

Sous ce titre, l'auteur montre l'histoire souterraine de la planète c'est-à-dire l'évolution grandiose et continue de la Terre. — Un vol. illustré de 80 belles gravures.

E. BOUTY (*Professeur à la Faculté des Sciences*)

La Vérité scientifique. — Sa Poursuite

Mettre en lumière les caractères généraux de la vérité scientifique, le rôle que jouent l'expérience et le raisonnement dans sa découverte; montrer l'unité réelle de l'effort sous la diversité indéfinie de ses formes, l'étroite solidarité des sciences considérées à la fois dans leur développement logique et historique, tel est l'objet essentiel de ce livre. — Un vol.

L. DE LAUNAY

La Conquête minérale

Le but de cet ouvrage est d'étudier le rôle industriel, économique, social et politique de la richesse minérale dans l'histoire, en indiquant l'évolution subie, dans son mode de découverte, d'extraction et d'application dans l'industrie. — Un vol.

BERNARD BRUNHES (*Directeur de l'Observatoire du Puy de Dôme*)

La Dégradation de l'Énergie

Quand le public cultivé parle de « conservation de l'énergie », il croit en général à la conservation de « l'énergie utilisable » ou de la « capacité de produire du travail ». Non content de dénoncer, une fois de plus, le contre-sens si usuel, l'auteur a voulu dans ce livre en rechercher les origines historiques et en expliquer la genèse. — Un vol. illustré.

H. POINCARÉ (*de l'Académie Française*)

Science et Méthode

M. Poincaré a réuni dans cet ouvrage diverses études se rapportant à des questions de méthodologie scientifique. — Un vol.

COMMANDANT PAUL RENARD

L'Aéronautique

Ce volume embrasse l'aéronautique tout entière et bien qu'un tel sujet comporte nécessairement des parties abstraites, l'auteur a su exposer avec clarté les questions les plus arides sans rien sacrifier de la précision nécessaire et en se mettant à la portée de tous les lecteurs. — Un vol. illustré.

2e Série. — Psychologie et Histoire.

ABEL REY (*Professeur agrégé de Philosophie*)

La Philosophie moderne

Dans ce livre, l'auteur renouvelle les vieilles questions philosophiques de la matière et de la vie, de l'esprit et de la raison, du vrai et du bien, et les résultats déjà obtenus. — Un vol.

ALFRED BINET (*Directeur de Laboratoire à la Sorbonne*)

L'Ame et le Corps

M. Binet a voulu montrer que les progrès récents de la psychologie expérimentale ont eu un retentissement sur les spéculations les plus hautes et les plus abstraites de la philosophie. — Un vol.

COLONEL BIOTTOT

Les Grands Inspirés devant la Science

JEANNE D'ARC

Cette œuvre s'adresse également aux penseurs et aux simples curieux d'une explication scientifique de Jeanne d'Arc, l'héroïne du patriotisme. — Un vol.

M. MACH (*Professeur à l'Université de Vienne*)

La Connaissance et l'Erreur

Traduction du Dr Dufour (*Professeur à la Faculté de Nancy*)

M. Mach est un physicien dont la pensée a été fortement influencée par la théorie de l'évolution. Selon lui, le but de la science est de mettre de l'ordre dans les données sensibles, et de chercher avec toute *l'économie de pensée* possible les relations de dépendance qui existent entre nos sensations. — Un vol.

FÉLIX LE DANTEC

L'Athéisme

Voici, nous dit l'auteur, un livre de bonne foi; et, réellement, le ton de l'ouvrage est tel qu'on pourrait se demander, le plus souvent, si l'on est en présence d'un plaidoyer pour l'athéisme ou pour la nécessité d'une foi religieuse. — Un vol.

ÉMILE BOUTROUX (*Membre de l'Institut*)

Science et Religion

DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Étude critique des principales solutions que reçoit actuellement, parmi les hommes qui réfléchissent, le problème des rapports de la religion et de la science. — Un vol.

GUILLAUME DUBUFE

La Valeur de l'Art

Ce que représente l'art chez les divers peuples, les aspirations dont il est la synthèse, les besoins qu'il traduit, les éléments qu'il fournit à l'étude des civilisations, telles sont les questions abordées dans cet ouvrage.

Dr GUSTAVE LE BON. — Psychologie de l'Éducation

Ce livre a été écrit pour tous les membres de l'enseignement, et au moins autant pour les pères de famille, soucieux de l'avenir de leurs fils. — Un vol.

JEAN CRUET (*Docteur en droit, Avocat à la Cour d'appel*)

La Vie du Droit

ET L'IMPUISSANCE DES LOIS

Cet ouvrage examine s'il n'y a pas, contre le droit du législateur et à côté de lui, un droit du juge et un droit des mœurs. Il convient d'apporter au moule dans lequel doit être coulée la pensée législative, certaines retouches ou corrections. Le législateur ne doit pas promettre ce qu'il ne saurait tenir. — Un vol.

EDMOND PICARD (*Avocat à la Cour de Cassation de Belgique*)

Le Droit pur

Ce livre est en quelque sorte un « Testament juridique », le legs d'un opulent patrimoine intellectuel accumulé au cours de l'existence prolongée de lutte et de travail du célèbre avocat et professeur à l'Université Nouvelle de Bruxelles. — Un vol.

ERNEST VAN BRUYSSEL (*Consul général de Belgique*)

La Vie Sociale. — Ses Évolutions

Ce livre expose dans son ensemble toute l'histoire de l'humanité. Il a pour but l'étude des idées sociales dès leur origine et à travers leurs évolutions, durant la succession des siècles. — Un vol.

HENRI LICHTENBERGER (*Maître de Conférences à la Sorbonne*)

L'Allemagne moderne. — Son Évolution

Dans cet ouvrage on a essayé de donner, en quatre livres, un tableau sommaire de l'évolution économique, politique, intellectuelle, artistique de l'Allemagne moderne. — Un vol.

ALFRED CROISET (*Membre de l'Institut, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*)

Les Démocraties Antiques

Faire connaître, par un exposé rapide, non seulement les traits saillants des institutions démocratiques de l'antiquité, mais aussi les grandes lignes de leur évolution et, autant que possible, les causes économiques, politiques, morales qui en ont réglé le développement ou déterminé le caractère, tel est l'objet du présent ouvrage. — Un vol.

LUDOVIC NAUDEAU. — **Le Japon moderne, son Évolution**

L'auteur, capturé sur le champ de bataille de Moukden, par les vainqueurs, et amené par eux au Japon s'y attarda plus d'un an, car il sentait le désir intense de pénétrer leur mentalité. Aussi doit-on lire cet ouvrage si l'on veut connaître le Japon. — Un vol.

Dr PIERRE JANET (*Professeur de Psychologie au Collège de France*)

Les Névroses

Cet ouvrage présente un résumé rapide d'un grand nombre d'études que l'auteur a publiées depuis vingt ans sur la plupart des troubles névropathiques. — Un vol.

GEORGES BOHN

La Naissance de l'Intelligence

Ce volume est un exposé de l'état actuel des problèmes de la psychologie animale. — Un vol.

G. MAXWELL (*Docteur en médecine, Substitut du Procureur général près la Cour d'appel de Paris*)

Le Crime et la Société

M. Maxwell expose dans cet ouvrage les idées actuelles sur la nature et les causes de la criminalité qui lui paraît être un phénomène social normal. Il analyse l'acte criminel et son auteur dans les différentes variétés; la responsabilité pénale, l'aliéné criminel, la classification des criminels, l'évolution contemporaine de la criminalité politique, sont ensuite étudiés.

Paris. — Imp. Hemmerlé et Cie.



9083. — Paris. — Imp. Hemmerlé et Cie. — 1-11

